IRÉNIKON

Tome XXX 4me trimestre 1957

Éditorial.

La troisième Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises aura lieu à Ceylan en 1960, faisant suite à celle d'Amsterdam (1948) et à celle d'Evanston (1954). Comme on le sait, les Églises non-romaines seules participent à ces réunions. Ce qui n'empêche pas les théologiens catholiques d'en suivre de près les préparatifs à mesure que la presse en donne connaissance, et d'entretenir avec les chefs de ces mouvements des relations personnelles d'information doctrinale.

*Quelques mois avant le congrès d'Evanston, dont le thème central était « Le Christ, espérance du monde », nous avions publié ainsi une étude exégétique sur ce sujet (*A. HULSBOSCH, L'attente du Salut d'après l'Ancien Testament, *cfr* Irénikon, *1954, p. 4 sv.).*

Un des thèmes prévus pour la conférence de 1960 étant celui de « La Seigneurie du Christ sur le monde », nous donnons dans les pages qui suivent un article qui nous a paru très remarquable, sur « La Seigneurie du Christ sur son Église et sur le monde d'après le Nouveau Testament », due à la plume d'un exégète déjà connu, le R. P. Cambier et dont le texte avait été préparé en vue de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques », tenue à Chevetogne du 6 au 9 août 1957.

Dans ses conférences de Princeton (Stone Lectures), qu'il fit en 1947 sur « La royauté de Jésus-Christ », M. Visser't Hooft, actuellement secrétaire général du Conseil œcuménique, disait : « Une Église qui prend au sérieux la royauté du Christ est une Église qui s'efforce de restaurer l'unité de l'Église du Christ. S'il est un seul Roi et si le salut consiste à faire partie du Corps unique de Jésus-Christ, nulle Église ne peut accepter que le peuple de Dieu

soit dispersé et que le Corps du Seigneur soit détruit. Cette recherche de l'unité n'a pas pour but d'atteindre à une grande efficacité pratique et d'édifier un front commun contre des ennemis communs, mais bien de rester fidèle au Roi dont le Royaume ne peut être divisé contre lui-même » (Éd. française, Genève, 1948, p. 126).

Depuis lors, ce thème a été repris beaucoup de fois. On en a même tellement parlé déjà qu'il ne pourra sans doute à lui seul épuiser la matière de l'Assemblée de Ceylan. Mais nous savons qu'il est inscrit au programme, et c'est la raison pour laquelle, même dans nos milieux, les théologiens l'étudient.

Il avait fait l'objet de la conférence consultative d'Arnoldshaim tenue du 5 au 8 juillet 1956, qui avait, sous l'impulsion du conseil œcuménique, considéré les fondements bibliques de « La Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde » (cfr Istina, 1956, 4, pp. 471-479). *Le R. P. Cambier répond en grande partie, dans les pages qui suivent, aux questions posées alors, en les ramenant à leur double principe, la Création et la Rédemption.*

La Seigneurie du Christ sur son Église et sur le monde

D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Les affirmations concrètes de la seigneurie du Christ se trouvent dans tous les écrits du Nouveau Testament. Nous savons, cependant, que, dans la pensée de saint Paul, tout le donné révélé s'est ordonné autour de la Personne de Jésus, invoquée sous le nom du Seigneur Jésus-Christ. C'est donc chez saint Paul que l'on doit s'attendre à trouver l'élaboration théologique de la notion « seigneurie du Christ ». C'est pour cela que, sans négliger de signaler des lignes parallèles ou parfois des vues complémentaires prises dans d'autres documents néotestamentaires, nous pensons pouvoir nous tenir principalement aux explications fondamentales de saint Paul sur cette valeur chrétienne.

Cette situation de fait nous donne l'avantage, — et il est grand à nos yeux, — de ne pas mêler des courants différents de pensée, pour en faire, dans un ensemble qui parfois peut sembler heureux à certains esprits, un exposé théologique qui ne représente plus tout à fait les nuances propres des auteurs du Nouveau Testament. Or, c'est bien la notion de seigneurie du Christ dans le Nouveau Testament que nous désirons exposer, et non pas celle que nous aurions sans doute empruntée au Nouveau Testament, puis colorée et complétée par des centres d'intérêt nouveau.

Nous voulons nous borner, dans ce premier stade de l'étude sur la seigneurie du Christ, — le stade exégétique, fondamental au sens que le mot emprunte à « fondement », — à dégager la pensée des auteurs du Nouveau Testament et tout particulièrement, pour la raison déjà énoncée, celle de saint Paul. Pour ce faire, il sera utile, pensons-nous, de relever d'abord les textes de l'Ancien Testament qui auront influencé la formulation des

auteurs du Nouveau Testament, ainsi que le sens général de ces textes qui y sont repris ou adaptés ; cela nous permettra sans doute de recueillir déjà quelques indications sur la signification du thème que nous étudions. Ensuite il conviendra d'examiner rapidement les passages importants du Nouveau Testament et surtout ceux de la littérature paulinienne, qui ont trait à la seigneurie du Christ. Nous aurons ainsi dégagé les données fondamentales qui nous permettront de décrire la seigneurie du Christ d'après le Nouveau Testament et de préciser comment la seigneurie du Christ doit être acceptée par tous les hommes et surtout par les fidèles du Seigneur Jésus.

I. L'affirmation de la Seigneurie du Christ dans les textes.

a) *Quelques textes importants de l'Ancien Testament.*

Les textes que nous allons citer ne sont pas le principal fondement de la théologie du Nouveau Testament sur le point précis qui nous intéresse ; mais les auteurs inspirés du Nouveau Testament y ont lu l'affirmation de la seigneurie du Christ prédite et proclamée prophétiquement ; ces textes ont joué un rôle important dans le développement de la notion de la seigneurie du Christ Jésus, en leur donnant une base inspirée et une expression littéraire.

Relevons d'abord le ps. 110 (109), 1 :

Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου. Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
Ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐκθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

(Le Seigneur a dit à mon Seigneur : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je réduise tes ennemis à être l'escabeau de tes pieds »).

On retrouve le texte à deux endroits de la trame évangélique synoptique : Mt., 22, 44 et parallèles ; Mt., 26, 64 et parallèles. Le premier texte se trouve chez les trois, avec des divergences dans l'utilisation ; on les rencontre chez nos trois auteurs dans un même contexte littéraire, au point culminant de la dernière section de controverse dans la narration évangélique : après avoir répondu aux questions des scribes, des Pharisiens, des

Sadducéens, Jésus à son tour pose une question qui devait paraître mystérieuse à ses auditeurs et qui voulait suggérer la grandeur mystérieuse de la personne du Messie. Dans le second passage évangélique, le psaume n'est pas cité littéralement, mais il est clairement utilisé, en même temps que Dan., 7, 13, un autre passage messianique, qui souligne la transcendance de la personne de Jésus : par ce recours au verset oraculaire de l'Ancien Testament, le Seigneur Jésus répondait à la question du grand-prêtre, et l'évangéliste rappelait aux fidèles la dignité de Jésus.

Dans Mc, 16, 16 et Act., 12, 34, le ps. 110, 1 veut exprimer la gloire du Seigneur Jésus ressuscité et monté au ciel. Le verset est clairement utilisé dans I Cor., 15, 25, dans Éphés., 1, 20 et Col., 3, 1 pour décrire la gloire du Seigneur ressuscité. La présentation de la puissance du Seigneur est encore appuyée, dans deux de ces trois textes, dans le contexte de I Cor., 15, 25 et dans Éphés., 1, 20 par la citation du ps. 8, 7 répétant l'idée de ps. 110, 1 b.

Nous ne serons pas étonné de voir notre verset, qui décrit la gloire céleste du Seigneur Jésus, cité six fois dans Hébr., une Épître qui nous présente Jésus dans la gloire céleste. Dans les six versets, le passage du psaume est utilisé pour décrire la gloire céleste du Seigneur Jésus, assis à la droite de Dieu : aux versets 3 et 13 du chapitre initial, l'auteur présente le Fils de Dieu dans sa gloire céleste ; Hébr., 8, 1 est un passage important parce que présenté comme un résumé de la description de Jésus par l'auteur ; 10, 12 sv., après avoir rappelé que le prêtre éternel nous a sanctifiés par son sacrifice unique, décrit la gloire céleste de Jésus-Christ, assis à la droite du Père. On retrouve en 12, 2 la même séquence, mort ignominieuse sur la croix — gloire céleste, celle-ci étant décrite de nouveau à l'aide de ps. 110, 1.

Un autre psaume qui a joué quelque rôle dans la présentation de la seigneurie du Christ dans le Nouveau Testament est le ps. 2 ; les deux premiers versets de celui-ci, décrivant les efforts inutiles des peuples qui s'opposent en vain contre le Seigneur Dieu et son Oint, ont été utilisés pour décrire les ennemis du Seigneur Jésus : ce sont les autorités juives liguées contre Jésus (Act., 4, 25-26) ou encore, dans Apoc., 6, 5 ; 9, 18 ; 17, 18 ; 19,

19, ce sont, dans une vision cosmique et eschatologique, tous les peuples qui s'opposent au triomphe du Seigneur Jésus. Dans I Cor., 15, 25, le passage du ps. 110, 1 b, « jusqu'à ce qu'il place tous ses ennemis sous ses pieds », qui est complémentaire et explicatif de ps., 2, 2, ne s'applique plus aux autorités temporelles mais aux Puissances célestes. Paul a transposé la lutte politique sur le terrain spirituel. Cette dernière remarque doit être soulignée.

Dans Apoc., 11, 15, la dernière partie de ps. 2, 2 est utilisée pour composer la proclamation de l'ange à la septième trompette ; celui-ci, comme on le sait, introduit les sept dernières plaies ; il prophétise le règne éternel de notre Seigneur Dieu et de son Christ.

Le ps. 2, 7 est cité implicitement (en même temps que Is., 42, 1) dans Mt., 3, 17 et parallèles, à l'occasion du baptême de Jésus et pour suggérer la grandeur de la Personne de Jésus ; la même grandeur, avec allusion au même événement et avec la citation du même texte, est rappelée plus clairement encore dans II Pe., 1, 17.

Nous retrouvons encore notre verset en trois autres endroits qui, tous trois, veulent rappeler la gloire du Seigneur Jésus, bien qu'avec des circonstances différentes ; ce sont Act., 13, 33, qui veut, par ce texte, affirmer que la promesse messianique faite aux Pères s'est accomplie par la résurrection du Seigneur Jésus ; le même texte veut prouver la filiation divine de Jésus en Hébr., 1, 5 comme aussi son sacerdoce éternel en Hébr., 5, 5 : dans les trois cas on nous présente le Fils de Dieu dans la gloire.

A côté de ces deux psaumes principaux qui sont employés dans le Nouveau Testament pour décrire la seigneurie du Christ, citons encore le ps. 102, 26, appliqué par Hébr., 1, 10 à Jésus : c'est le « Seigneur » Jésus qui a fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de ses mains.

Cette présentation de l'œuvre de la création qui fonde la seigneurie du Christ, nous la retrouvons encore dans d'autres textes de l'Ancien Testament qui ont une perspective théologique différente et sont formulés suivant un autre genre littéraire. Ce sont ceux que nous rencontrons dans la littérature sapientielle ; nous voulons parler des spéculations sur la sagesse

créatrice auxquelles des auteurs du Nouveau Testament ont rattaché des développements sur l'activité créatrice du Seigneur Jésus unie à celle de Dieu (le Père). Citons quelques passages, les plus célèbres. Prov., 8, 22 sv. raconte les origines et l'activité originelle de la sagesse : avant toute action de Dieu, la sagesse était auprès de Dieu, et elle assista à toute l'œuvre de la création. Dans Eccli., 24, 9-11, la même idée est développée, en poussant encore davantage la personification littéraire de l'attribut divin. Ajoutons Sag., 9, 1 ; 7, 25-27.

Le passage des Proverbes, livre plus familier certes aux auteurs du Nouveau Testament est, aussi le seul dont nous puissions relever l'influence littéraire expresse. Ainsi Prov., 8, 22: *Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (Le Seigneur m'a créée la première de ses œuvres en vue de sa création), (d'après la version des LXX), a servi à frapper un des nombreux titres que l'auteur de l'Apocalypse donne au Seigneur Jésus, au début des sept lettres envoyées aux Églises (Apoc., 2-3) : dans l'introduction de la septième lettre, le Seigneur Jésus est appelé : *(τάδε λέγει)... ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Voici ce que dit... le Principe de la création de Dieu) (Apoc. 3, 14).

Ce même texte de Prov. influence aussi Jo., 1, 3, où saint Jean rappelle l'activité créatrice du Verbe ; il en est de même du cantique christologique de Col., 1, 15-20 qui appelle le Christ *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (le Premier-né de toute la création) (v. 15). Le contenu de Prov., 8, 25-27 se retrouve sans doute au v. 17 du même cantique: *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* (Il existe, lui, avant toutes les créatures, et toutes ont leur cohésion en lui).

Sag., 9, 1 invoquant Dieu lui dit : « Toi qui as fait toutes choses par ta parole » ; le verset a certainement influencé la présentation que fait saint Jean du Verbe de Dieu associé à la création de Dieu, dans Jn., 1, 3: *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Tout a été créé par lui) ; ou encore celle de saint Paul dans I Cor., 8, 6 : *Εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα,* (Un seul Seigneur Jésus Christ par qui tout a été créé) et celle d'Hébr., 2, 10 [1].

1. C'est la théologie que nous trouvons aussi dans *Gen.*, 1 (tout est créé par la parole de Dieu) et dans l'hymne qu'est le ps. 33, au verset 6).

Un dernier passage mérite d'être signalé : Sag. 7, 25-27, où la sagesse est dite resplendissement de la lumière éternelle, un miroir et une image de Dieu. Il a peut-être influencé le début de la description du Christ de Col., 1, 15-20, où le Seigneur Jésus est appelé *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (L'image du Dieu invisible).

Nous retrouvons dans II Cor., 4, 4 l'expression *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (Lui qui est l'image de Dieu), appliquée au Christ où tout comme dans le passage de Sag., on parle de reflet de lumière : *εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν του εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* (Pour qu'ils ne contemplent pas la splendide lumière de l'évangile de gloire du Christ).

Il faut surtout relever l'influence de notre passage sapientiel sur l'hymne christologique, au début de l'Épître aux Hébreux, où le Fils de Dieu est appelé *ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (Il est le reflet de la gloire de Dieu) (cfr. dans Sag. 7, 26 : *ἀπαύγασμα... φωτὸς ἀϊδίου* (reflet... de la gloire éternelle).

Nous avons ainsi constaté, dans les formules de l'Ancien Testament que nous avons relevées, une double tendance doctrinale : des formules ont servi à évoquer la dignité messianique mystérieusement divine du Seigneur Jésus, d'autres ont rappelé son activité créatrice unie à celle de Dieu. Il est important de constater que les deux lignes sont tracées dans une perspective religieuse : ce n'est pas un règne temporel que Dieu et son Oint exercent sur les peuples, ce n'est pas une domination « profane » qui ressort de la création. On peut faire la même remarque au sujet de la manière dont Dieu-Yâhweh est présenté à ses fidèles et à toutes les nations comme leur Seigneur ; de fait, Yâhweh est le Seigneur de tous parce qu'il a fait toutes choses ; et il est plus spécialement le Seigneur de son peuple à cause de son alliance avec lui ; la prédication et les promesses universalistes des prophètes prévoient que le second motif, celui de l'alliance, de l'élection, vaudra plus tard pour tous les peuples, appelés eux aussi à former le peuple de l'alliance.

La doctrine de Dieu, maître de toutes choses parce qu'il a créé toutes choses, est une ligne que nous retrouvons surtout dans les pages sapientielles de l'Ancien Testament. Il y a une autre ligne : le peuple élu doit servir fidèlement le Dieu de

l'Alliance ; cette seconde ligne qui rappelle aux fidèles la seigneurie de Dieu est plus fréquemment rappelée dans l'ensemble des livres saints et à toutes les époques de l'histoire du salut ; celle-ci en effet est précisément l'histoire de l'élection divine, de son Alliance. Abraham doit fidélité au Seigneur qui l'a choisi ; le peuple doit fidélité au Roi-Messie qui viendra pacifier toutes choses. Dieu viendra rappeler à Israël : « vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » ; cette alliance divine est présentée avec une perfection et une intériorité remarquables dans Jérémie, 31. Cette alliance de salut appelle la fidélité du peuple élu : il doit reconnaître Yâhweh comme son seul Seigneur.

La double ligne, dans l'Ancien Testament, de Dieu créateur de toutes choses et qui veut être reconnu comme maître souverain, de Dieu auteur d'une alliance de salut et qui exige la fidélité du peuple élu, cette double ligne débouche dans la seconde période de l'histoire sainte et s'affirme dans le Christ Jésus. De fait, le Nouveau Testament nous présente Jésus, et comme intermédiaire dans l'œuvre de la création, et comme médiateur de l'œuvre de la rédemption : c'est par le Fils que Dieu a fait toutes choses, c'est par son Fils, le Seigneur Jésus, que Dieu a voulu nous sauver.

b) *Quelques textes fondamentaux du Nouveau Testament.*

I Cor., 15, 23-28. — Ce texte développe une seule raison du règne du Christ, celle de sa résurrection. Le Christ est appelé *ἀπαρχή*, prémices des ressuscités, avec cette signification causative qui exprime l'efficience du Christ : les autres morts ressusciteront aussi, à cause du Christ. Au jour de la résurrection, toutes les puissances hostiles au règne du Christ, et tout particulièrement le péché, seront anéanties. Il faut remarquer l'opposition entre les puissances du mal et le Christ : cela montre assez clairement, pensons-nous, que la perspective du règne du Christ sur ses fidèles est uniquement religieuse. Quand tout lui sera soumis, il se soumettra lui aussi au Père qui avait mis toutes choses à ses pieds, afin qu'ainsi le règne universel de Dieu soit parfait.

On peut rappeler Rom., 5, 17 : par le seul Jésus-Christ les

fidèles règnent pour la vie (comme autrefois régnait la mort par le péché d'un seul) ; comme le dit l'auteur, quelques versets plus loin, il s'agit du règne de la « grâce », du don de Dieu et du Christ (Rom., 5, 21) : la perspective est uniquement religieuse.

I Cor., 8, 6. — Ce verset résume d'excellente façon la science que le fidèle doit avoir de la place et du rôle du Seigneur Jésus sur toutes choses et en particulier sur ses fidèles : on nous y indique la double origine de la seigneurie du Seigneur Jésus-Christ, celle-ci étant située dans ses relations avec le Père de qui tout procède et vers qui tout doit retourner. De fait, si nous savons qu'il y a un seul Dieu de qui proviennent toutes choses et vers qui nous, les fidèles, nous allons, nous savons aussi que cela ne se fait que par le seul Seigneur Jésus-Christ ; en effet, toutes choses qui viennent du Père ont été produites par le Seigneur Jésus ; et nous, les fidèles de Dieu et du Christ, c'est par le Christ Jésus — par sa mort rédemptrice, — que nous retournons à Dieu. Ainsi, Jésus est bien le « seul Seigneur » et à cause de la création par laquelle il a orienté toutes choses vers Dieu, et à cause de sa rédemption par laquelle il a réconcilié toutes choses avec Dieu pour les amener à nouveau à Lui. Cela se réalise pour tous ceux qui le veulent, pour tous ceux qui acceptent par la foi, dans le baptême, l'œuvre de la rédemption du Seigneur Jésus.

Phil., 2, 6-11. — Nous aimons distinguer, suivant le sens et le rythme, deux strophes dans ce cantique célèbre : les trois premiers versets (6-8) rappellent l'humiliation du Christ et son obéissance offerte à Dieu ; les trois derniers versets (9-11) proclament son exaltation et la gloire donnée à Dieu ; dans le dernier membre du premier couplet, « jusqu'à la mort de la croix », « la mort » rappelle l'humiliation du Christ qui vient d'être décrite, et « la croix » annonce l'exaltation dont parle la suite du cantique. On sait fort bien qu'Is. 52, 13-53, 12 a inspiré notre cantique, à moins qu'un cantique de la communauté primitive, influencé par l'hymne de l'Ancien Testament, n'ait été repris, ou mieux, adapté par saint Paul ; le chant de l'Ancien Testament est plus descriptif, celui de saint Paul plus théolo-

gique. La perspective eschatologique est évoquée par la mention de la triple sphère d'adorateurs du Christ : au ciel, sur terre et dans les enfers ; il y a une allusion implicite aux puissances, dont saint Paul parle davantage dans les épîtres de la captivité ; ces puissances définitivement soumises au Christ indiquent que nous sommes arrivés à la fin des temps (I Cor., 15, 26 ; cfr Apoc. 20, 14 ; 21, 4), à la période définitive de l'histoire du salut ; le futur *ἐξομολογήσεται* confirme aussi la coloration eschatologique.

Cette dernière perspective nous invite à nouveau à comprendre la proclamation de la seigneurie du Christ dans une orientation religieuse. C'est d'ailleurs bien le sens obvie de l'hymne lui-même : le Fils de Dieu s'est incarné dans l'humilité d'une nature humaine, et son obéissance au Père lui vaut, en tant que Jésus Christ, Fils de Dieu devenu homme, les honneurs divins ; il sera proclamé Seigneur (*κύριος*), pour que gloire soit rendue au Père (*εἰς δόξαν θεοῦ Πατρός*). Ce plan divin a cette conséquence religieuse importante que nous glorifions mieux le Père.

Col., 1, 15-20. — Cet hymne comprend aussi deux couplets, bien marqués chaque fois par l'articulation « *ὅς ἐστιν* ... », le début du verset 18 introduisant l'idée développée dans la seconde strophe. Le mouvement et le contenu de l'hymne est préparé dès la charnière « *Διὰ τοῦτο* ... » qui annonce les raisons de prier et de remercier Dieu. L'hymne est directement introduit par l'action de grâces au Père (*εὐχαριστοῦντες τῷ Πατρί*) parce qu'Il nous a fait passer dans le camp lumineux (*ἐν τῷ φωτί*) des saints (*τῶν ἁγίων*) ;

lui qui (*ὅς* : le Père...) nous a arrachés à la puissance de la ténèbre pour nous faire passer dans la lumière du royaume de son Fils bien-aimé (v. 13) : avant de décrire, dans l'hymne, le Fils souverain, saint Paul rappelle encore une fois notre bénéfice d'être les sujets de son royaume : à cause du Christ (*ἐν ᾧ*) nous possédons la rédemption et la rémission des péchés ;

lui qui (*ὅς* : le Fils de Dieu) est l'image de Dieu, il est le premier-né de la création par qui absolument toutes choses ont été créées et en qui toutes choses ont consistance (*συνέστηκεν*) ;

et il est aussi la tête de son Église ; ce dernier membre de phrase introduit la seconde strophe ;

lui qui (ὅς : le Fils de Dieu) est le premier ressuscité à la vie, il est le principe de toute vie ; et il prend la tête de toutes choses parce que c'est lui qui a réconcilié toutes choses avec le Père ; c'est lui qui leur a rendu la paix par sa mort rédemptrice.

L'hymne proclame la double raison de la seigneurie du Christ et parce qu'il est l'intermédiaire du Père dans la création de toutes choses, et parce qu'il est le médiateur dans la réconciliation et la pacification de toutes choses avec le Père.

Rappelons, à propos des mots « ἀρχή » et « κεφαλή » exprimant la puissance et la seigneurie de Jésus, que, dans le Nouveau Testament, le mot « ἀρχή » présente le Christ comme le principe de la création (Apoc., 3, 14), le principe de la révélation (Jn, 8, 25), le principe de la rédemption (Col., 1, 18), le principe de la résurrection des morts (I Cor., 15, 20) ; que le mot « κεφαλή » nous dépeint le Christ comme chef de toute l'humanité créée dans I Cor., 11, 3, comme chef de son Église dans Col., 1, 18 ; 2, 10, 19 ; Éphés., 1, 22 ; 4, 15 ; 5, 23 ; une troisième série de textes — « κεφαλή » — utilise le sens messianique du ps. 118 (117), 22 (la pierre angulaire rejetée par les bâtisseurs) dans Mt., 21, 42 et Act., 4, 11. On le voit, le Christ est « principe » et « tête » de notre orientation vers Dieu et de notre réconciliation avec Dieu.

I. Tim., 3, 16. — Le petit hymne, composé de six stiques, présente la vie du Christ et indique la signification religieuse de l'être céleste apparu dans la chair, c'est-à-dire comme homme parmi les hommes, annoncé aux nations pour qu'elles aient foi en lui, l'être céleste sanctifié par l'Esprit, contemplé par les anges et élevé en gloire. Le mystère de bonté divine est que la seigneurie glorieuse du Christ, contemplée dans le ciel, doit être prêchée et acceptée en foi par les hommes. Ce qui est demandé aux nations c'est de donner leur foi au Seigneur Jésus.

Hébr., 1, 1-4. — Le couplet christologique qui ouvre l'Épître aux Hébreux nous présente le Christ comme dernier et parfait révélateur de Dieu (1, 1-2 a). Il est établi héritier de toutes

choses, lui par l'intermédiaire de qui Dieu a fait les mondes («les siècles»). En d'autres mots, il est le Seigneur («héritier») de toutes choses à cause de son rôle dans la création ; c'est le premier fondement de sa seigneurie.

Or, le Fils qui est le reflet du Père portant toutes choses par sa parole puissante a réalisé la purification du péché, et il siège à la droite de la Majesté divine : c'est la seconde raison pour affirmer sa seigneurie.

L'auteur peut terminer sa louange christologique en concluant que le Fils a hérité un nom au-dessus de celui des anges (on pense à Phil., 2, 9). Ce qui fait que les anges l'adoreront (Hébr., 1, 6 b) et que le trône du Fils sera établi à jamais (1, 8 a). Les affirmations par lesquelles les auteurs de l'Ancien Testament avaient célébré la toute-puissance du Seigneur Dieu, Hébr. les reprend pour décrire la royauté et la puissance du Christ sur toutes choses (Hébr., 1, 5-12 ; 2, 7-10) ; ce procédé sera encore employé par Hébr. en d'autres passages de l'Épître : c'est une manière de souligner le culte d'adoration et de louange mérité par Jésus, c'est-à-dire le sens religieux dans lequel nous avons à reconnaître sa seigneurie.

Jn., 1, 3-4. — Tout a été fait par le Verbe de Dieu (cfr Sag., 9, 1 b) et c'est en lui que toutes choses étaient vie : l'orientation vers Dieu était pour les hommes comme une lumière ; ainsi donc, le Fils de Dieu avait mis l'orientation vers Dieu dans toute la création.

Les hommes auraient dû comprendre cette première intervention religieuse du Fils ; mais les hommes ne la virent pas et s'enfoncèrent dans leurs ténèbres (cfr une ligne analogue dans Rom., 1, 19-22). C'est dans ces ténèbres que le Christ a paru, venant, par une seconde intervention, montrer la lumière de Dieu dont il était le témoin. Ceux qui l'acceptèrent par la foi reçurent le pouvoir de devenir enfants de Dieu.

Jn., 18, 33-37. — Au moins encore un deuxième passage de saint Jean est à signaler : la proclamation par Jésus de sa royauté, et surtout le sens que le Christ nous demande d'accorder à cette royauté. «Tu le dis, réponds Jésus à Pilate, je suis roi» ;

et l'équivoque n'est pas possible : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Ce monde opposé à l'autre, au monde à venir, c'est sans aucun doute le monde temporel, profane. Lc., dans le procès devant Pilate, veut donner la même impression : Pilate reconnaît l'inanité du grief (une royauté de ce monde et de caractère révolutionnaire contre César) porté contre le Christ par le Sanhédrin.

Apoc. — Disons, pour finir, quelques mots sur la seigneurie de Jésus-Christ dans l'Apocalypse. Ici aussi on retrouve une brève mention du rôle du Seigneur Jésus dans la création ; de fait, un des titres de Jésus comprend l'appellation « le principe de la création de Dieu » (Apoc. J., 3, 14). Mais c'est surtout le Rédempteur, celui qui a racheté ses fidèles par son sang, qui est acclamé comme Roi et Seigneur. Le règne du Seigneur Dieu et de son Oint sera un règne éternel (11, 15) ; les rois de la terre qui se sont faits les alliés de la « bête » ont été vaincus par le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois (17, 13 sv.). La seigneurie de Jésus est aussi évoquée dans un contexte encore plus parlant, à l'occasion des préparatifs de la gigantesque bataille eschatologique rapportée au chap. 20. On nous décrit le triomphateur final, le Messie, sous les traits du cavalier blanc. Le manteau rougi de sang indique assez le thème de la rédemption (19, 16) : c'est une manière insistante d'exprimer la puissance de sa seigneurie et de sa royauté. La description de la bataille finale sera reprise sous d'autres images, au chapitre suivant, et elle se terminera par la défaite et la mort de Satan et de tous les ennemis de Dieu et de son Christ. L'Apocalypse insiste sur ce fait consolant que tous les fidèles du Christ seront associés à son règne éternel ; c'est pourquoi ces derniers sont invités par l'Esprit à souhaiter l'établissement complet et définitif de la seigneurie de Jésus (cfr 22, 20).

Nous ne nierons pas cependant que la perspective eschatologique de l'Apocalypse ne donne une certaine coloration politique à la victoire finale du Seigneur Jésus : ses fidèles ont refusé de servir les rois de la terre pour se soumettre à Jésus, le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois. — Ce n'est pas le lieu, pensons-nous, de déterminer la valeur de cette affirmation : si c'est une

vérité religieuse à tenir en foi, ou, au contraire, une perspective qui est bien celle de l'hagiographe, mais qui ne commande pas pour autant l'attitude religieuse fondamentale des fidèles.

Après la lecture de ces textes, et avant de passer à la description de la seigneurie de Jésus, nous voudrions souligner la perspective générale qui se dégage de cet ensemble. Nous avons été frappé par la manière dont les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé les textes de l'Ancien Testament ; ces textes ont sans doute influencé le développement de leur pensée au sujet de la seigneurie du Christ et ils les ont aidés à la formuler.

Or, nous voyons que même le ps. 110, 1, un texte messianique caractéristique de l'Ancien Testament et qui n'exclut pas un règne temporel du Messie, est repris par les auteurs du Nouveau Testament pour exprimer le mystère divin de la Personne de Jésus (les évangiles), la gloire de Jésus ressuscité (évangiles, Actes, Paul) ; parfois Dan., 7, 13 souligne encore la transcendance du Seigneur Jésus exprimée par le ps. 110, 1.

Le ps. 2, 1 sv. proclamant l'inanité des efforts des ennemis du Seigneur, est appliqué aux ennemis religieux de Jésus, durant sa vie sur terre ; il est encore appliqué à tous les peuples du monde qui s'opposent au triomphe religieux du Seigneur Jésus ; mais pour Paul, I Cor., 15, 25, c'est aux Puissances célestes qu'il est appliqué ; de même le ps. 2, 7 souligne la transcendance de la Personne de Jésus, la gloire du Ressuscité, sa filiation divine, son sacerdoce éternel : toutes valeurs religieuses

En somme, chaque fois qu'il est question de seigneurie dans les textes de l'Ancien Testament appliqués dans le Nouveau à la Personne de Jésus, on ne veut pas indiquer par là un règne temporel historique ; ce dernier élément nous paraît appartenir à l'expression littéraire du message divin ; il exprime, sous des formes plus accessibles à ceux à qui s'adresse la révélation, l'idée religieuse de la domination de Dieu et de son Oint sur les peuples du monde : cet élément est analogue à l'involucre littéraire qui présentait le Messie sous les couleurs d'un roi juif tout puissant et victorieux.

La perspective uniquement religieuse apparaît plus clairement peut-être dans les formules frappées directement par les auteurs du Nouveau Testament et surtout dans les épîtres pauliniennes,

nous l'avons assez fait remarquer dans la lecture des textes : Juifs comme Gentils doivent donner leur foi religieuse au Seigneur Jésus pour être sauvés ; nous avons à reconnaître au Christ une puissance et un nom divins, à proclamer sa seigneurie dans un sens religieux. Cette interprétation est tout aussi appuyée chez saint Jean ; nous lisons, dans le quatrième évangile, que le Christ est toujours auprès du Père, depuis la création ; qu'il est venu raconter le Père et révéler son royaume qui n'est pas de ce monde. Dans l'Apocalypse, nous admirons la description du triomphe final du Christ ; à ce triomphe seront associés les fidèles de l'Agneau, ceux qui n'auront pas accepté de pactiser avec la Bête : tout cela ne se comprend que dans une perspective purement religieuse.

Quand nous parlerons de la seigneurie du Christ, nous entendons donc bien qu'il s'agit d'une domination extraordinaire, divine, que le Père confie à son Fils devenu l'un des nôtres, mis à mort et glorieusement ressuscité ; cette seigneurie appartient au seul Christ, et son culte et son service sont d'ordre religieux, ou mieux peut-être d'ordre « spirituel », en donnant à ce mot toute la profondeur théologique que suggère le rappel de l'action de l'Esprit-Saint dans l'Alliance nouvelle [1].

II. La description de la Seigneurie du Christ.

Après avoir relevé l'affirmation et la signification fondamentale de la seigneurie du Christ, nous allons maintenant en décrire la notion plus en détail. Nous en marquerons principalement l'origine ; nous en confirmerons le sens fondamentalement religieux, spirituel, déjà relevé plus haut ; pour appuyer encore ce dernier point, nous préciserons la place du Seigneur Jésus par rapport à Dieu (le Père) ; nous verrons que la seigneurie du Christ, tout comme la souveraine domination de Dieu, s'étend à tous ; nous indiquerons, pour finir, la manière dont Jésus exerce sa seigneurie sur l'Église.

1. Ceci soit dit en tenant compte de la remarque placée à la fin de la présentation des textes de l'Apocalypse (p. 390).

1. *Origine de la seigneurie du Christ.*

a) *La Résurrection du Seigneur.* — Le texte fondamental qui, dans saint Paul, nous précise l'origine de la seigneurie du Christ est sans doute celui de Rom., 1, 4 : Jésus-Christ a été établi notre Seigneur, en puissance de nous sanctifier selon l'Esprit, à partir de sa résurrection des morts ; c'est ce que confirme le cantique christologique de Phil., 2, 6-11 : la seigneurie du Christ lui a été donnée par Dieu à la suite de sa mort par obéissance ; Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, un nom mystérieux qui exalte sa seigneurie sur toutes choses ; tout cela est à la gloire du Père, puisque, après que toutes choses seront placées à ses pieds, le Seigneur Jésus en fera hommage à Dieu qui sera ainsi glorifié pleinement en toutes choses (I Cor., 15, 28).

Rom. nous le dit aussi : confesser que le Christ est Seigneur, équivaut à croire que le Père l'a ressuscité d'entre les morts (Rom., 10, 9) ; accepter cette seigneurie du Christ et la foi en la résurrection, ce qui est la même chose, c'est le salut (même verset).

C'est ce que nous lisons encore en Éphés., 1, 20 : en ressuscitant le Christ Jésus, le Père l'a placé à sa droite dans les cieux, au-dessus de toutes les puissances de ce monde et du monde futur ; il a mis toutes choses sous son empire (= à ses pieds) et il l'a établi tête de son Église. Saint Paul, comme Juif et Pharisien, aurait pu prétendre avoir quelque assurance d'être sauvé ; il avait des avantages dont il aurait pu se targuer pour se persuader qu'il glorifiait et honorait Dieu ; il fait fi de tout pour « connaître » le Seigneur Jésus, *connaître la puissance de sa résurrection*, et obtenir lui aussi, la résurrection d'entre les morts ; cette connaissance produit l'union au Seigneur ressuscité par la reconnaissance complète de sa seigneurie, qui s'origine dans sa résurrection ; c'est la puissance manifestée dans la résurrection du Christ qui manifeste sa seigneurie et qui la fait admettre en foi par les fidèles et donne à ceux-ci de rejoindre le Seigneur Jésus par leur résurrection (cfr Éphés., 3, 2-11). Le Seigneur Jésus, en effet, veut que toute notre vie soit à lui (« soit que nous vivions, soit que nous mourrions, nous appartenons au Seigneur » Rom.,

14, 8 b) : « car c'est pour obtenir cela que Jésus mourut et est revenu à la vie (= est ressuscité), pour être le Seigneur des morts et des vivants » (Rom., 14, 9). La formule « il fut mort et il est redevenu vivant » exprime assez clairement la mort et la résurrection du Seigneur Jésus, et celles-ci sont le moyen choisi par le Père pour établir la seigneurie de Jésus sur tous les hommes.

b) *Le Seigneur dans la création.* — Notre être nouveau, par le salut apporté par le Christ et accepté en foi, peut être appelé *une création nouvelle* de Dieu et en même temps du Christ : « nous sommes l'œuvre de Dieu », (« *ποίημα* » = fabrication ; il s'agit ici de la création nouvelle, de la rédemption), crées par l'intermédiaire du Christ Jésus (je traduis ainsi le « *ἐν* » grec = *beth* sémitique) (cfr Éphés., 2, 10). « Créés dans le Christ » du texte est une expression originale qui désigne ici notre rédemption et vivification par la mort et la résurrection du Christ. Après la première création gâchée par le péché, Dieu, toujours par l'intermédiaire de son Fils, en établit une autre. Il est intéressant de relever ici la trace de l'unité du plan de Dieu. Nous avons été créés pour marcher dans la sainteté suivant les voies de Dieu ; après l'épisode du péché, épisode qui appartient en propre aux hommes, il y a une nouvelle intervention divine et qui, suivant toujours la même unité du dessein divin qui, lui, est sans repentance, prend de nouveau le Fils comme intermédiaire dans l'œuvre de la création nouvelle. Il semble qu'une fois de plus, comme dans le cas du péché d'origine (cfr Rom., 5), saint Paul raisonne en partant de la seconde période du salut. De même qu'il part de l'œuvre de la rédemption du Christ pour en rapprocher l'œuvre du premier Adam, de même ici il part de la création nouvelle pour en rapprocher la première création ; cette ligne ne doit pas lui être propre ; et on retrouve cette première orientation religieuse de l'humanité, à cause du rôle ministériel du Christ dans la création, dans Hébr. et dans Jn. Nous voulons l'indiquer brièvement, en soulignant ce que nous avions relevé au cours de la lecture des principaux textes du Nouveau Testament. C'est ainsi que Col., 1, 15 rappelle que Christ est le premier-né de la création, que par le Fils de Dieu

absolument toutes choses ont été faites ; et en lui toutes choses ont consistance. Hébr., 1, 2 rappelle aussi le rôle du Fils de Dieu dans la création : il est l'héritier de toutes choses puisqu'aussi bien c'est par lui que Dieu a fabriqué les mondes (= les siècles).

A la fin du premier siècle, saint Jean reste fidèle à la même tradition : tout a été fait par le Verbe de Dieu qui a mis ainsi une orientation vers la vie, vers la lumière. La venue sur terre du Fils continue le plan de Dieu, ou plutôt le reprend après l'épisode du péché.

Il y a eu une première création « dans » (= par l'intermédiaire de) le Christ ; l'épisode du péché était transitoire comme transitoire était la préparatoire pédagogique de la Loi (cfr Gal., 3, 24 sv.). Le péché est venu retarder le règne de Dieu et de son Fils dans le monde, et, en prolongeant la pensée de saint Paul, on pourrait sans doute ajouter : «nos péchés actuels», la non-acceptation du Christ comme Seigneur, retardent la réalisation parfaite de la seconde période de l'histoire du salut.

Retenons qu'à la création de toutes choses par Dieu par l'intermédiaire du Fils, au commencement, correspond la « nouvelle création » (cfr II Cor., 5, 17 ; Gal., 6, 15). Il est normal que le Nouveau Testament qui nous révèle les choses de Dieu dans leur seconde période historique, dans la période de l'accomplissement, parle avant tout de la « nouvelle création » par le Christ, c'est-à-dire de sa mort et résurrection rédemptrice, cause de la création nouvelle soumise au Seigneur Jésus. Nous avons dès lors à reconnaître par la foi, — foi qui, selon le plan divin, débouchera sur les bonnes œuvres (cfr Éphés., 2, 10), — la force de la résurrection du Christ Jésus (Phil., 3, 10).

Ainsi, dans les livres inspirés, il y a deux périodes pendant lesquelles s'affirment, et d'une façon différente, la seigneurie du Christ. Pendant la première période, une seigneurie est exercée de fait par Jésus sur toutes choses, à cause de son rôle affirmé par les Écritures dans la création : la création a été orientée par lui vers Dieu, à la louange de Dieu ; pendant la seconde période la seigneurie est exercée plus profondément, à cause de la rédemption, qui établit des relations personnelles nouvelles entre Dieu et son Christ, d'une part, et, d'autre part, tous les hommes et particulièrement les élus. En tout cas, dans le plan

de Dieu, tout nous vient par le Seigneur Christ, tout se centre sur lui, dans la création et la rédemption.

2. *Le sens religieux de la seigneurie du Christ.*

Nous avons rappelé plus haut le cantique christologique de Col., 1, 15-20. Il est introduit par Col., 1, 12-14 qui nous parle de l'œuvre du Père en notre faveur : le Père nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière ; de fait, le Père nous a fait entrer dans le royaume de son Fils bien-aimé, où nous recevons rédemption et rémission des péchés. C'est après avoir rappelé l'œuvre du Père par le Seigneur Jésus, que saint Paul entonne le cantique en l'honneur du Christ, l'intermédiaire dans la création de toutes choses et le médiateur dans la rédemption universelle. Le sens religieux de la seigneurie du Christ, préparé par cette introduction, est encore souligné aussitôt après le cantique de la même épître : le résultat de l'œuvre du Christ est que nous sommes réconciliés par sa mort rédemptrice et établis devant lui (cfr « dans son royaume » de 1, 13) « saints, parfaits (= sans défaut), irréprochables » (Col., 1, 22). D'ailleurs, dans Éphés., 4, 5, saint Paul place son exclamation « un seul Seigneur ! » dans un ensemble de valeurs religieuses et qui se résument dans l'esprit de charité qui nous rattache tous au seul Seigneur Jésus et au seul Dieu, Père de tous. Il est clair que l'acceptation de la seigneurie du Christ commande une vie religieuse digne de notre vocation (Éphés., 4, 1 sv.). La reconnaissance de la seigneurie du Christ ne peut d'ailleurs se faire que par l'Esprit (I Cor., 12, 3), qui habite en nous par la foi : c'est bien là insister sur le fait que la seigneurie du Christ doit s'interpréter dans un sens religieux, sans y introduire aucune idée de pouvoir politique, temporel.

C'est une seigneurie qui est attribuée au Christ à cause de son obéissance au Père, et parce qu'il a rempli son rôle de serviteur (cfr l'influence de la figure du Serviteur Souffrant d'Is., 53 sur le cantique de Phil., 2, 6-11) ; le Seigneur Jésus est venu, non pour être servi mais pour servir (Mt., 20, 28), et ce reflet de la Personne divine de Jésus a été bien marqué par saint Paul, au début de

I Cor., 12, 4-6. Tout cela constitue encore une indication claire de la perspecrive religieuse dans laquelle nous avons à considérer la seigneurie du Christ Jésus. Pour finir ce point, rappelons encore ici que le jugement a été remis au Fils : le jugement de condamnation sera la vengeance du Seigneur, pour ceux qui n'auront pas reconnu la seigneurie de Jésus.

3. *Le Seigneur Jésus et Dieu.*

Le culte du Seigneur Jésus s'adresse à sa Personne comme à une Personne divine, souvent mise en parallèle avec le Père, ou encore avec l'Esprit de Dieu. Ce rapprochement est déjà inclus dans la proclamation de la seigneurie du Christ et dans l'indication de son origine. Quand saint Paul parle des dons qui viennent par le Seigneur Jésus à nous, ses fidèles, il place habituellement l'action du Seigneur Jésus à côté de celle de Dieu (= le Père). L'énoncé le plus théologique est peut-être celui de I Cor., 8, 6 ; mais, sous une formulation plus concrète, les énoncés de ce genre sont assez fréquents ; par exemple, dans les adresses des épîtres, pour nous dire que la paix et le don nous viennent du Père et du Seigneur Jésus (cfr I Thess., 1, 1 ; II Thess., 1, 2 ; I Cor., 1, 3 ; II Cor., 1, 2 ; Rom., 1, 7 ; Éphés., 1, 2 ; Phil., 1, 2) ; parfois on ajoute une précision, suivant le schéma habituel chez saint Paul : les dons nous viennent, en effet, du Père par le Fils (Gal., 1, 1b). Ces formules se retrouvent aussi en finale des lettres, dans la même association avec le Père : II Cor., 13, 13 (*χάρις*, *ἀγάπη* et la *κοινωνία* du Saint-Esprit) ; Éphés., 6, 23 (*εἰρήνη*, *ἀγάπη*, *πίστις*). L'association intime entre le Seigneur-Christ et le Père (= Dieu), se voit soulignée dans les hymnes christologiques déjà cités : Phil., 2, 6-11 et Col., 1, 15-20. On la rencontre encore dans la description du don du salut, dans Rom., 5-8. Rappelons Rom., 5, 1 (la paix auprès de Dieu à cause du Christ), Rom., 5, 11 (joie en Dieu à cause du Christ qui nous a donné la réconciliation), Rom., 6, 23 (la vie est un don de Dieu (= Père) qui nous vient par le Christ Jésus, notre Seigneur). Rom., 7, 25 (actions de grâce au Père qui, par Jésus-Christ, notre Seigneur, nous a arrachés à notre corps de mort) ; Rom., 8, 39 (nous possédons l'amour de Dieu par le Christ Jésus notre Seigneur). Mention-

nons encore, dans Hébr., 2, 5-10, que le Fils est présenté comme étant couronné d'honneur et de gloire et à qui tout est soumis : c'est par don de Dieu (Hébr., 2. 9 : *Χάριτι θεοῦ*) qu'il a goûté la mort pour notre salut, « Lui à cause de qui et par qui tout a été fait » (Hébr., 2, 10).

On parle aussi du Seigneur Jésus en rappelant que sa place est auprès du Père, à la suite de son rôle dans la première période du plan de salut de Dieu (au commencement, à la création), ou qu'elle est à la droite de Dieu (la célèbre session du Christ à la droite du Père), dans la seconde période du salut (la rédemption par la mort et la vie-resurrection du Christ). Ceci nous semble une confirmation de ce que nous disions précédemment : la seigneurie du Christ nous est présentée, dans les textes du Nouveau Testament, dans une perspective religieuse seulement.

4. « *Κύριος πάντων* » (Rom., 10, 12).

Le Christ est le Seigneur de toutes choses parce que toutes choses ont été créées par Lui (cfr l'ensemble des textes qui parlent de la création par l'intermédiaire du Fils, du Verbe) ; ainsi, en reprenant les paroles du ps. 24, 1, et en les appliquant au Christ, saint Paul nous prévient que la terre et tout ce qu'elle contient appartient au Seigneur (I Cor., 10, 26). Cela est doublement vrai à la suite de la rédemption opérée par le Christ ; car si, après le péché, toute la nature a été entraînée dans le désordre de l'homme, toute la création, à la suite de la rédemption du Christ Jésus, est ramenée à sa gloire première et elle attend, avec l'homme, l'avènement définitif (Rom., 8, 21). De fait, selon le mystérieux dessein de Dieu (*τὸ θέλημα*), le Christ récapitulera toutes choses en lui, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre (Éphés., 1, 10) : c'est-à-dire que tout l'univers doit être placé sous la puissance et la seigneurie du Christ Jésus. C'est ainsi que la même Épître aux Éphésiens continue : le Seigneur Jésus est placé au-dessus de toute principauté, puissance, vertu, seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer dans ce siècle-ci et aussi dans l'autre. Dieu a placé tout sous ses pieds, et il l'a constitué, au-dessus de tout, tête de son (= *τῇ*) Église qui est son corps (Éphés., 1, 21 ; cfr aussi Col.,

2, 9). A la tête de toutes choses, le Seigneur l'est certes avant tout de son Église. Car c'est pour cela qu'il est mort et qu'il a vécu (= qu'il est ressuscité), pour régner en Seigneur sur tous, sur les vivants et sur les morts (Rom., 14, 9) ; Jésus qui est à la tête de son Église veut être le Seigneur de tous les hommes ; aussi cette bonne nouvelle qu'est l'espérance du salut par le Christ pour tous les hommes, est un mystère à révéler aux nations (Col., 1, 23 c et 27) : il faut que tous les vivants, sur terre comme partout ailleurs, reconnaissent la seigneurie de Jésus, et ce sera à la gloire du Père (Phil., 2, 6 sv.).

La seigneurie du Christ sur toutes choses lui vient du Père : tout vient du Père, et nous sommes pour lui, et tout nous vient par le Seigneur et nous sommes par lui (I Cor., 8, 6). De même, l'universalité de la seigneurie du Christ est en vue de la gloire du Père : toutes choses appartiennent aux fidèles du Christ, les fidèles sont au Christ et le Christ est à Dieu (I Cor., 3, 23).

C'est cela que signifie la seigneurie du Christ sur toutes choses : de par le plan de Dieu, Jésus est le Seigneur, la « tête » de toutes choses et surtout de ses fidèles, de son Église. Le Christ doit « récapituler » toutes choses en lui ; cela se fera par la prédication de l'évangile à tous les hommes, la bonne nouvelle qui annonce que la résurrection du Christ est source de salut pour tous, principe d'une vie nouvelle, par la foi au Christ. Alors, le Christ, « tête » de toute la création nouvelle, Seigneur de toutes choses, remettra toutes choses au Père (I Cor., 15, 24, 28) ; et toutes choses glorifient le Père par le Seigneur Jésus-Christ.

5. *L'autorité du Κύριος sur son Église.*

Le Seigneur Jésus forme lui-même ses fidèles, dirige son Église et particulièrement ses Apôtres : son autorité reste fondamentale dans son Église. Les Actes ont beaucoup insisté sur cette idée que le Seigneur Jésus veille à développer son Église ; ainsi, c'est le Seigneur qui enjoint aux Apôtres d'attendre l'Esprit-Saint à Jérusalem (Act., 1, 4-5), et c'est lui qui a répandu l'Esprit du Père sur les fidèles du Cénacle (Act., 2, 33), qui dirige les travaux de ses Apôtres ; saint Luc le souligne trop que pour s'y arrêter longtemps ; reprenons la mention placée à la

fin d'un de ces sommaires qu'il a insérés dans son récit : le Seigneur se chargeait de recruter les membres de la communauté (Act., 2, 47 c) et de les protéger. Saint Paul, il fallait s'y attendre, y insiste encore davantage. Le Seigneur donne à chacun de ses fidèles la foi et, peut-on dire, sa mesure de foi, les prédicateurs eux-mêmes n'y étant pour rien (I Cor., 3, 5).

Les Apôtres, eux, sont les serviteurs de l'expansion, de l'approfondissement de l'Église (cfr Éphés., 3, 7 ; II Cor., 3, 6 ; 11, 23 ; Col., 1, 23 d). C'est le Seigneur qui conduit d'ailleurs ses Apôtres. et leur permet de prêcher (cfr entre autres II Cor., 2, 12). Les traditions qui font le plus d'autorité dans la communauté sont celles qui remontent au Seigneur ; les passages les plus célèbres sont connus ; citons I Cor., 11, 23 où saint Paul récite une tradition du Seigneur (cfr I Cor., 15, 1 sv.) ; on doit rappeler ici les *logia* du Seigneur auxquels Paul fait allusion, comme celui qui concerne l'indissolubilité du mariage (I Cor., 7, 10 ; cfr un autre point 9, 14). Quand l'Apôtre intervient pour d'autres sujets, il le fait par l'autorité apostolique qu'il a reçue du Seigneur lui-même (cfr. I Cor., 1, 10). L'Esprit du Seigneur Jésus-Christ assiste les Apôtres (cfr Phil., 1, 19 b) ; il permet au charismatique qu'est saint Paul (cfr I Cor., 7, 12, 25, 40 ; cfr 14, 37) d'interpréter la tradition en retrouvant la doctrine du Seigneur Jésus. C'est aussi le Seigneur qui transforme ses fidèles (II Cor., 3, 16-18), comme c'est lui qui les châtie et les éduque en vue de les sauver (cfr I Cor., 11, 32 ; cfr les malades de I Cor., 11, 30) ; c'est par l'autorité et la puissance du Seigneur que l'Apôtre procède au jugement des délinquants dans la communauté (I Cor., 5, 4). On comprendra : l'autorité apostolique de Paul, reçue du Seigneur Jésus, assure l'exercice de la seigneurie du Christ sur son Église (cfr aussi Éphés., 1, 20 b-23). On le voit, dans l'Église, il n'y a qu'un Seigneur, le Seigneur Jésus, de qui tous les fidèles attendent force et persévérance jusqu'au jour où le Seigneur reviendra.

III. L'ACCEPTATON PAR LES FIDÈLES ET PAR LE MONDE DE LA SEIGNEURIE DU CHRIST.

La seigneurie du Christ étant une valeur religieuse, avons-nous

dit, elle doit s'accepter comme une valeur de vie fondamentale, qui conditionne désormais toute la personne du fidèle qui l'accepte. Une condition essentielle est d'accepter le changement intérieur et extérieur, spirituel et moral que postule une acceptation en vérité et sincérité de la seigneurie du Christ : c'est ce qui, selon la tradition primitive, est demandé par saint Jean-Baptiste (Mt., 3, 8 et 11), par le Christ (Luc, 5, 32) par les Apôtres (Mc, 6, 12 ; Luc, 24, 47 ; Act., 2, 38). Le Seigneur est Esprit, et ses fidèles ne peuvent être « chair » ; ils l'ont été (cfr Rom., 7, 5) ; on ne peut, en vivant dans la chair, plaire au Seigneur (Rom., 8, 8) ; mais précisément les fidèles ne sont plus dans la chair (8, 9), ils ont « changé » leur orientation de vie, et ils ont accepté Dieu et son Seigneur Jésus qui leur apporte le don de Dieu en même temps que le pardon des péchés (Éphés., 1, 6-7). Cette foi en Dieu et dans le Seigneur Jésus a renouvelé les fidèles ; elle doit renouveler leur vie. Désormais les fidèles doivent vivre pour le Christ qui est mort et ressuscité pour eux (II Cor., 5, 15) ; le Christ a fait en nous une nouvelle création, les choses anciennes n'existent plus (II Cor., 5, 16-17) ; il faut donc renouveler sa pensée et revêtir l'homme nouvellement créé dans la justice (cfr Éphés., 4, 23-24). La « nouveauté de vie » (Rom., 6, 4) rencontre des difficultés dans ce monde où les fidèles du Seigneur ne sont sauvés qu'en espérance ; ces difficultés doivent être vaincues par une action persévérante et une orientation eschatologique : c'est le sens de la vertu fondamentale que le fidèle doit exercer en esprit de foi pour accepter le règne du Seigneur Jésus : l'*ὑπομονή*. Celle-ci est une vertu active qui nous fait accepter toutes choses (Rom., 15, 5). C'est par la patience qu'il faut attendre l'espoir promis par le Seigneur (Rom., 8, 25) ; dès ses premières lettres, Paul le rappelait à ses chrétiens (I Thess., 1, 3), il était fier des résultats de sa prédication qui se manifestaient par la foi dans l'*ὑπομονή* (II Thess., 1, 4) ; c'est de cette force-là dont nous avons tous besoin dans les difficultés habituelles de la vie (Hébr., 10, 36) ; c'est par elle que, les yeux fixés sur le Christ (orientation eschatologique), les fidèles pourront accomplir leur pèlerinage terrestre (cfr Hébr., 12, 1-2). C'est la foi qui se manifeste par l'*ὑπομονή* qui fera accéder les fidèles du Seigneur au règne glorieux et définitif avec le Seigneur Jésus

(cfr Apoc., 14, 12). Nous servons le Seigneur en pratiquant la justice et surtout la charité (Rom., 12, 11 sv.), ces deux vertus qui commandent toutes nos démarches et nos options dans la vie ; concrètement ce ne sera pas la seigneurie du Christ qui s'exercera sur le fidèle par l'autorité d'un magistrat par exemple, cette seigneurie s'exercera par l'acceptation des devoirs de justice et de charité. Un chrétien, au service du Seigneur Jésus, est libre de tout, sauf de ce qui aidera à édifier le règne du Christ en lui et dans les autres. Le service du Seigneur est donc bien une orientation spirituelle de notre vie ; celle-ci conditionnera nos options et démarches concrètes ; et le règne du Christ est un règne de justice qui s'oppose au péché à cause du « Jour » qui approche : il faut abandonner le péché et se revêtir du Seigneur Jésus (Rom., 13, 12-14).

Cette nécessité, pour se sauver, d'accepter le Seigneur Jésus dans sa vie entraîne la nécessité de connaître son message et donc de le prêcher : la communauté a un devoir de répandre la nouvelle du Christ. Chaque membre de la communauté, vis-à-vis de ses frères et vis-à-vis des infidèles, a le devoir de témoigner du Christ, de répandre la bonne odeur du Christ : c'est une manifestation, une prédication nécessaire de la seigneurie du Christ. Que l'on se rappelle les reproches de saint Paul aux Thessaloniciens (à propos des fainéants) et aux Corinthiens (à propos des excès des charismatiques ; le sens des signes : faire éclater à leurs yeux que le Seigneur est venu sur terre et que sa parole est vraie). Les meilleurs témoins (« martyrs ») du Kyrios parmi nous ont imité le Christ jusqu'au bout, ils ont poussé l'obéissance à Dieu (cfr le mot des Apôtres : « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ») jusqu'à la mort, tout comme leur Seigneur Jésus-Christ.

Il faut encore dire un mot du service essentiel que, pendant le temps de l'Église sur terre, nous devons rendre au Seigneur Jésus, et cela jusqu'au jour de la parousie, « jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., 11, 26) : c'est le service cultuel du Seigneur Jésus, dans la Cène, un service qui glorifie le Père en rappelant l'œuvre rédemptrice du Christ pour nous, et qui nous assure la participation future à la gloire du Seigneur Jésus, au jour où il viendra. La Cène « rappelle » le rôle rédempteur du Seigneur Jésus par son obéissance jusqu'à la mort de la croix.

Le culte du Seigneur Jésus et son souvenir seront centrés sur cette mort d'obéissance qui nous a délivrés du péché et qui nous a rendu la « δόξα » qui était celle du premier homme avant son péché (cfr Rom., 3, 23). La Cène a été instituée par le Seigneur Jésus pour rappeler sa mort rédemptrice ; elle rend présent parmi nous le Christ mort et glorifié par le Père ; elle est aussi le gage de la « venue » du Seigneur (I Cor., 15, 23 sv.), le gage de notre gloire à sa parousie (I Cor., 15, 20 sv.).

Tout acte religieux en l'honneur du Seigneur doit préparer à l'acceptation de cette venue mystique et gracieuse de Jésus, toute la vie du fidèle doit conduire, par l'Esprit, à une intelligence plus profonde de cette venue qui nous renouvelle dans le Christ, notre Seigneur. Tout doit s'y rattacher comme au sacrifice d'adoration et d'action de grâces, de propitiation et d'imploration, pour nous unir à la louange que seul le Seigneur rend dignement au Père.

La « vie nouvelle que nous menons » désormais à cause du Christ (Rom., 6, 4), la vie selon l'Esprit et qui nous fait mourir à tout ce qui n'est pas le Christ (cfr Rom., 8, 13) prolonge, pour ainsi dire, notre service eucharistique et permet de le faire d'une manière digne du Seigneur, recevant ainsi notre salut du Seigneur et non notre condamnation (I Cor., 11, 28 sv.). Seuls les fidèles qui servent le Seigneur suivant le régime nouveau de l'Esprit (Rom., 7, 6) célèbrent dignement l'Eucharistie, proclament la seigneurie du Christ et l'assurance de leur salut, et ils rendent gloire au Père de toute miséricorde.

Nous devons invoquer le nom tout-puissant du Seigneur Jésus (Phil., 2, 11) : on ne l'invoque pas sans être attiré par Dieu. En effet, de même que c'est l'Esprit qui nous fait dire : « Abba, Père » (Rom., 8, 15) c'est seulement dans l'Esprit que l'on peut dire : « Seigneur Jésus » (I Cor., 12, 3).

Le « Jour » du Seigneur.

Le Seigneur Jésus est venu établir son royaume sur terre : nous y sommes acceptés, nouvelle créature dans le Seigneur, par la foi en Dieu et dans le Seigneur Jésus. Dieu nous a ainsi appelés à la *koinônia* avec son Fils Jésus le Christ, notre Seigneur

(I Cor., 1, 9) ; nous attendons la réalisation définitive de ce règne lors de la venue et de la révélation de notre Seigneur Jésus (1, 7). Alors Dieu, qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera nous aussi par sa puissance (I Cor., 6, 14 ; cfr surtout I Cor., 15, 20 sv.). Nous savons que le Seigneur est proche (Phil. 4, 5 ; I Cor., 7, 29) ; nous vivons sur terre comme n'y étant pas (I Cor., 7, 26-31). Il faut vivre saintement devant Dieu et dans l'attente de la venue de notre Seigneur Jésus (I Thess., 3, 13) ; ce jour-là sera un jour de vengeance pour ceux qui n'auront pas accepté Dieu et l'évangile du Seigneur Jésus (II Thess., 1, 8) : ce sera pour eux une ruine éternelle (v. 8) ; dans cette ruine ils seront liés à la perte éternelle de Satan et de ses suppôts, tous plongés dans l'étang de feu qui est la mort définitive (Apoc., 20, 14). Le Seigneur affirmera son pouvoir en détruisant ses ennemis d'un souffle (II Thess., 2, 8).

Au contraire, pour les fidèles serviteurs du Seigneur, le Christ notre Vie paraîtra en gloire et nous serons en gloire avec lui (Col., 3, 4 ; cfr II Thess., 1, 10, 12). Tous les ennemis de Dieu, et le principal d'entre eux est la mort, seront définitivement défaits avec le péché et avec Satan, l'antique serpent (I Cor., 15, 24-26). Pour nous, nous revêtirons l'image céleste du second Adam (I Cor., 15, 49). A ce moment, tout sera placé aux pieds du Seigneur Jésus et rien ne sera laissé en dehors de sa domination (Hébr., 2, 8). Le Seigneur remettra alors tout pouvoir au Père et rendra gloire à Dieu à qui seul revient tout honneur et toute gloire (I Cor. 15, 28).

Libérés par le Christ, nous appartenons par le Christ à Dieu (I Cor., 3, 21-23) ; il nous faut encore marcher en patience (Hébr., 10, 36), marcher jusqu'à ce que nous rencontrions tous l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état parfait (Éphés., 4, 13) ; nous sommes déjà maintenant un royaume pour le Christ, nous proclamons déjà sa Seigneurie, à condition de maintenir intacte notre foi et notre patience forte, et de pouvoir dire en toute sincérité l'appel du fidèle à son Seigneur : « Venez, Seigneur Jésus ! » (Apoc., 22, 20).

Collège théologique Dom Bosco, Héverlé-Louvain. J. CAMBIER, S. D. B.

Justification et Sanctification

A PROPOS DU Xe VOLUME DE LA DOGMATIQUE DE KARL BARTH

Irénikon s'est étendu longuement, dans le dernier fascicule, sur l'ouvrage que Hans Küng avait consacré, du point de vue de la théologie catholique, à la doctrine de la Justification dans l'œuvre de Karl Barth [1]. Pour apprécier à sa juste valeur les réflexions de Hans Küng, il est indispensable de prendre connaissance du Xe volume de la *Kirchliche Dogmatik* (IV, 2) [2], le dernier paru, que Küng lui-même a pu utiliser pour son étude.

Barth y continue son exposé de la doctrine de la Réconciliation commencé dans le volume précédent. Dans sa préface, il tient à dire, à l'encontre de ceux qui ne sont pas de cet avis, que, durant les longues années de son travail théologique, ses positions ne se sont modifiées en rien d'essentiel et que de véritables rétractations ne s'imposent pas. Il n'y aurait eu qu'une lente et constante évolution, sans contradictions internes de quelque importance. Quoi qu'il en soit, toujours est-il que Barth désavoue à présent expressément la manière du *Römerbrief* 1921 (cfr p. 905). Ceci l'amène pourtant peu à peu à des conceptions qui sont bien différentes de celles des débuts. Quand Barth, dans ce volume [3] s'attaque, avec un art stratégique accompli, au théologien suédois A. Nygren, en réfutant et en rejetant l'antagonisme absolu que celui-ci établit entre *Agapè* et *Eros*, il ne fait rien d'autre, nous semble-t-il, qu'un autodafé de ce que son œuvre de jeunesse avait de plus marquant. Barth reconnaît d'ailleurs la part que la théologie dialectique a pu avoir dans

1. *Irénikon* 1957, n° 3, p. 337 sv.
2. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon, 1955; in-8, X-982 p. 54.10 frs., DM. 52.
3. Cfr le dernier paragraphe (68) : *Le Saint-Esprit et l'amour chrétien.*

l'élaboration de certaines positions extrémistes qu'on trouve entre les deux guerres (p. 902). Une espèce de « rétractation », pour dire qu'il voit maintenant certaines choses bien autrement — sans qu'on puisse toujours parler d'une réelle continuité — ne nous semble aucunement superflue. S. Augustin en aurait fait autant et encore n'avait-il pas l'intention, ni l'audace peut-être, de produire une *Kirchliche Dogmatik*. C'est sans doute une *regula fidei* plus concrète, dont Barth ne dispose pas, qui donne aux rétractations du docteur africain cette grandeur et cette virilité que nous leur reconnaissons.

* * *

On a l'impression que Barth se sent particulièrement visé par les luthériens. L'école de Lund tout entière est blâmée pour ses tendances plus ou moins « manichéennes » (p. 840). Il est en tout cas intéressant de voir ici comment Barth montre la place importante qu'occupe la sanctification (rénovation) dans la théologie de Calvin et comment cela était, à l'époque, historiquement conditionné par les imprécisions de la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. Il est intéressant aussi de constater comment Barth va encore plus loin que Calvin, en critiquant chez celui-ci l'idée qu'il se fait de la *conversio* où la *mortificatio* serait accentuée au détriment de la *vivificatio*, de sorte qu'il en résulte une conception de la *métanoïa* qui n'est pas seulement sévère, comme elle doit l'être, mais même « sombre, presque sinistre » (p. 651). Quand Calvin parle de l'*interitus* du vieil homme, il ne tient pas, selon Barth, aussi catégoriquement compte de la vie de l'homme nouveau, de sa *libération*. Barth estime — et il est utile de le noter — que l'ancien et le nouveau protestantisme ont totalement perdu de vue cette « dimension évidente » de l'Évangile, c'est-à-dire son message de délivrance quant aux différentes puissances du mal dont l'homme était esclave.

Parlant de cela, Barth se souvient un instant « avec confusion » de l'Église de l'Orient qui, dit-il, n'a pas cessé de voir et de prendre au sérieux ce que les Occidentaux, tombés dans le moralisme, doivent découvrir de nouveau : plus profondément

conscients de la liberté chrétienne, ce n'est pas unilatéralement l'homme que les chrétiens orientaux mettent au centre de leur pensée et de leur vie, mais le Royaume de Dieu (p. 258). D'après Barth, la Réforme comme mouvement, avec son insistance sur la grace inconditionnée et libre, a au moins fait entrevoir un nouveau chemin, lequel, quant au catholicisme de l'Occident, serait barré « à peu près sans espoir ». Il est rare que nous ayons trouvé Barth montrer de la compréhension pour l'Orient chrétien ; même si le contraste est ici forcé, il faut se réjouir de ces quelques lignes, car elles touchent à des choses essentielles.

* * *

Que la foi implique une libération, c'est une constatation importante à laquelle le professeur bâlois donne désormais un puissant relief (p. 268), mais, sans que cette vue, il est vrai, ne porte déjà des fruits pour l'ensemble de sa théologie. Par exemple, l'exégèse de Luc, I, 45 (« Heureuse celle qui a cru ») constitue un véritable tour de force (cfr p. 209 ss.) pour montrer que la foi de Marie, comme l'auteur l'avait déjà dit au début de ce volume, « ne contribua en rien » à l'œuvre divine de la Rédemption et du Salut (p. 48). Le principe reste ici entier : Dieu seul agit ; l'homme est seulement objet de l'action de Dieu. Le don de liberté n'est pratiquement ici qu'une réalité vide de contenu et de sens.

Remarquons d'ailleurs que Barth, contre ceux qui nient la possibilité de l'acte d'amour de l'homme pour Dieu et réduisent tout ce que l'Écriture dit à ce sujet à des actes d'obéissance et d'amour du prochain, répond que les auteurs sacrés se seraient rendu la chose bien compliquée, si, tout en parlant nettement de l'amour de l'homme pour Dieu, il n'auraient voulu parler que d'obéissance et de charité fraternelle (p. 902).

Ne faudrait-il pas en dire autant pour ce qui concerne la proclamation évangélique de la liberté ? Qu'est-ce autre chose, ce don nouveau, que justement le pouvoir d'agir librement pour contribuer de quelque façon à l'œuvre de salut que Dieu, qui est resté fidèle, reprend et poursuit, avec nous, pour sa plus grande gloire ? La réalité de l'amour pour Dieu une fois admise —

et, plus que d'une évolution, il s'agit ici peut-être d'une petite « révolution » dans la pensée de Barth — il faut dire que cela n'est du reste pas concevable sans précisément cette notion de la liberté, cette nouveauté de vie en vertu de laquelle la *Hingabe*, la donation, où l'homme se donne et s'abandonne librement à Dieu, puisse s'accomplir, comme le très substantiel paragraphe 68 déjà mentionné sur l'amour chrétien le décrit si bien sous ses différents aspects.

* * *

Karl Barth, qui, comme il le dit dans sa préface, est conscient de ce que, dans sa *Dogmatique*, il s'adresse de plus en plus aussi à des lecteurs catholiques, pourrait peut-être faire un effort supplémentaire pour ne pas servir à ceux-là des réflexions et des énoncés trop simplistes. Ainsi, la pénitence conçue comme une réalité permanente de la vie chrétienne, il l'oppose par exclusion à l'acte sacramentel de pénitence, lequel serait *frühkatholisch*, et incompatible avec la vraie notion apostolique de la *métanoïa* comme mouvement constant de conversion de l'homme dans son être total (p. 644). (Suit une pointe adressée aux Jésuites, ce qu'à la rigueur on pourrait pardonner). Barth dit encore dans sa préface que ce volume peut être considéré comme une réponse évangélique au « dogme marial romain, ancien et nouveau » (p. 6), sans en parler explicitement, mais en démontrant que l'homme Jésus est tout le fondement et toute la garantie de notre élévation, et qu'il n'y a donc pas de place pour un autre à côté de lui dans cette fonction.

On le voit : malgré tout — malgré aussi une ouverture nouvelle lui permettant d'apprécier plus positivement l'état monastique et même de mieux comprendre le culte des saints (pp. 10-19) —, l'équivoque persiste. C'est pourquoi un livre comme celui de Küng, si éclairant et suggestif qu'il soit, ne doit pas induire en illusion, ce à quoi d'ailleurs ce livre comme tel ne prête pas. Les perspectives de part et d'autre, ou plutôt les options fondamentales respectives, sont encore trop divergentes pour pouvoir s'accorder et se compléter. Ce qui nous paraît devenir de plus en plus évident, c'est que le problème de la

justification dans les controverses de l'Occident est posé en termes généralement beaucoup trop abstraits. Dans la théologie patristique, nous voyons que la justification de l'homme est constamment envisagée en fonction du grand drame de la Rédemption. Il n'en est plus ainsi dans nos théologies. Nous voyons Barth lui-même traiter d'abord en plusieurs volumes la doctrine de la Réconciliation, pour aborder ensuite, probablement aussi en plusieurs volumes, la doctrine de la Rédemption. C'est là se condamner à glisser inévitablement et fatalement dans une métaphysique inextricable, étrangère au langage et au message de l'Écriture. Nous avons déjà dit, à propos de T IV, 1 de la *Kirchliche Dogmatik* [1], ce que nous pensons et ce que d'autres pensent de l'idée que Barth se fait du péché et du mal, conception qui semble si peu biblique et traditionnellement authentique. (Sur ce point l'école de Lund pourrait lui apprendre des choses importantes). Pour se prononcer définitivement, attendons sa « Rédemption ». Mais il faut reconnaître qu'elle viendra bien tard.

* * *

Que la conception de la sanctification « ontologique » chez Barth soit loin de coïncider avec celle de la théologie catholique, cela ressort aussi de l'idée qu'il se fait de l'*immortalité*, ainsi qu'il l'a encore exprimé au début de cette année même devant la radio suisse, prenant à son tour la parole dans une série de conférences sur ce thème. Son exposé n'a pas manqué d'étonner. Le salut reste pour lui une affaire d'événement « vertical », sans réelle inchoation ou amorce dans la « nature ». D'après lui, l'homme dans la mort est détruit, anéanti totalement. A la résurrection, Dieu le rappellera à l'existence par une création entièrement nouvelle [2]. Nous nous trouvons ici devant l'ultime conséquence d'une doctrine foncièrement viciée par une logique

1. *Irénikon*, 1953, p. 421 sv.
2. Cfr *Die Vortragsreihe « Unsterblichkeit » am Schweizerradio*, Basel, 1957. Voir aussi *Orientierung*, 30 juin 1957, *Neue Zürcher Zeitschrift*, nº 1363, 1957, références de l'article de R. Leys S. J., *Controversen over de Dood*, dans *Streven*, novembre 1957, pp. 131-133.

implacable qui empêche d'écouter en toute liberté intérieure la Parole « révélée » et « révélante » : « Karl Barth... sollte *bewusster* von der Bibel her argumentieren », dit Oscar Cullmann à ce propos dans sa contribution *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, pour le *Festschrift* offert à Barth lors de son 70e anniversaire (1956).

D'importants théologiens protestants, comme E. Brunner, P. Althaus et R. Bultmann, ont subi sur ce point l'influence barthienne. Cependant, il s'en faut de beaucoup qu'on puisse attribuer ces vues au monde protestant tout court. Mais ces tendances y sont envahissantes. Tout au plus peut-on espérer que cela fera mieux comprendre à certains, par réaction, le sens de certains aspects du dogme marial dans la tradition catholique [1].

D. T. STROTMANN.

1. Quant à la structure même de l'exposé de la doctrine de la Rédemptions dans l'œuvre dogmatique de Barth, cfr également ci-après la recension des premiers volumes de la traduction française de cette œuvre, p. 478.

Le Rapport sur les relations entre les Églises anglicanes et presbytériennes.

A. Note préliminaire.

On sait qu'en Écosse l'Église établie n'est pas, comme en Angleterre, l'anglicanisme, mais l'Église presbytérienne, — la confession anglicane (épiscopale) y étant très minoritaire. Nous pensons être utile à nos lecteurs en leur mettant sous les yeux, en vue des lignes qui suivront sur « Les réactions écossaises au Rapport sur les relations entre les Églises anglicanes et presbytériennes » depuis la parution de celui-ci en mai dernier, un bref aperçu de ses points principaux [1]. Ils n'ont pas été sans créer quelques remous dans le monde religieux de l'Écosse. Ce problème intéresse d'une manière générale les théologiens de toutes les Églises en ce que la question si actuelle de l'épiscopat y est particulièrement débattue.

Le projet exposé dans le Rapport concerne quatre Églises : les Églises anglicanes d'Angleterre et d'Écosse d'une part et les Églises presbytériennes de ces deux pays de l'autre. Dans la question qui nous occupe, il ne s'agit pas d'une union complète entre ces Églises mais d'une pleine intercommunion qui laisserait subsister l'autonomie de doctrine et de vie de chaque confession. Les Églises se borneraient à mettre en harmonie

1. *Irénikon* a déjà mentionné le *Rapport* dans le chronique du nº 2 de cette année (p. 229). Une traduction française — parfois un peu inexacte — en a paru tout récemment dans la Revue *Verbum Caro* (nº 44. pp. 313-333). — Le texte original a paru sous le titre *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*. A Joint Report, Londres, SPCK, 1957.

leurs constitutions, en introduisant d'importantes modifications dans leur ministère respectif. Les presbytériens adopteraient l'épiscopat « historique » sous une forme qui respecterait leur passé et les anglicans accroîtraient considérablement chez eux le rôle des laïcs.

Après s'être étendu sur les conjonctures qui ont permis de faire progresser les négociations, le Rapport expose les *considérations théologiques*, au nombre de cinq, qui entrent en jeu dans la modification des régimes ecclésiastiques. Nous les résumons : Dans les trois premiers points, il est rappelé que « l'Église entière participe au triple ministère du Christ, prophète, prêtre et roi »; que le ministère est « un ministère du Christ à l'égard de l'Église, de la Tête pour le Corps », et qu'il « doit s'exercer au sein du sacerdoce corporatif de toute l'Église » ; enfin qu'il y a « un ministère spécifique de la parole et des sacrements pour lequel certains ont été mis à part par l'ordination ». Le commentaire qui fait suite aux cinq points apporte à ce sujet quelques précisions, qui restent un peu vagues. Le quatrième point déclare que « l'unité et la continuité de l'Église implique unité et continuité de tout le Corps par le baptême » mais également — et c'est là un aspect capital — « unité et continuité du ministère de la Parole et des sacrements ». L'on rappelle à ce propos, dans le commentaire, que « le ministère fut institué, à l'origine par le Christ, dans sa désignation des Douze, avant sa Crucifixion et rétabli par lui-même après sa Résurrection quand il donna plein pouvoir aux disciples et à saint Paul d'agir en son nom », et que « la fonction de témoignage des Apôtres, dans ce qu'elle avait d'unique ne put être transmise... mais que leur intendance pastorale (*stewardship*) et leur ministère de la Parole et des sacrements sont continués dans le ministère de l'Église... D'autres hommes succèdent ainsi, en l'exerçant, au ministère pastoral et missionnaire des Apôtres... Le ministère est un lien entre l'Église de tous les âges et Jésus-Christ ». Ainsi « la continuité de la succession ministérielle est un des éléments de l'unité de l'Église dans le temps » et elle atteste, en se fondant sur la puissance du Saint-Esprit et sur la transmission de la foi apostolique suivant l'Écriture, « la vraie doctrine ainsi établie, en même temps que la continuité du culte, de la mission et de l'obéissance

communautaire ». On constate que « la rupture de l'unité a généralement entraîné des ruptures plus ou moins prononcées dans la succession ministérielle régulière » et l'on assure que c'est la réconciliation des diverses formes d'intendance pastorale qui guérira les schismes. On reconnaît là l'essentiel de cette méthode de réunion.

Le cinquième point, en effet, introduit une notion un peu nouvelle : celle de l'exercice de la surveillance ou *épiscopè :* c'est la fonction pastorale commune aux deux systèmes ecclésiastiques, mais dont l'application à l'épiscopat anglican semble plus immédiate. De celle-ci on relève cinq éléments principaux et l'on souligne qu'ils sont d'ordre pastoral et non administratif : 1) mission et autorité apostoliques, 2) charge pastorale, 3) continuation (*continuance*) du ministère par l'ordination, 4) maintien de la vérité et rejet de l'erreur, 5) représentation de l'Église dans son unité et son universalité. Le mode d'exercice de cette *épiscopè* est fort différent dans les deux traditions : le commentaire précise que, dans les Églises presbytériennes, elle est exercée collectivement par le consistoire (*presbytery*), conjointement avec les anciens (laïcs) ou individuellement par les ministres dans leur charge pastorale avec l'aide des anciens. C'est au consistoire que reviennent les ordinations et il exerce sous le double contrôle du synode et de l'Assemblée générale l'autorité en matière de culte, doctrine et discipline. Dans l'anglicanisme cette *épiscopè* s'identifie pratiquement avec l'épiscopat dont on met ici en relief les aspects traditionnels et ecclésiologiques : l'évêque est « pasteur principal du clergé comme des laïcs » avec « autorité» en matière de doctrine ».

Il demeure bien entendu que les diverses considérations précédentes ne sont pas liées à des interprétations doctrinales officielles qui disqualifieraient quelque forme de ministère que ce soit, et l'on invoque à ce propos le texte du Rapport sur le Ministère de l'Église, adopté à l'unanimité à Lausanne en 1927. On n'a pas dépassé le domaine du *bene esse*.

Sur la base des principes théologiques dont nous venons de parler et des constitutions concrètes des Églises, des *changements constitutionnels* sont alors proposés. Les *presbytériens*

introduiraient des évêques pris parmi leurs presbytres. Ceux-ci seraient consacrés par des évêques anglicans et des représentants des consistoires de l'Église presbytérienne. « Ainsi consacré chaque évêque serait dans la Succession apostolique telle qu'elle est admise par les anglicans d'une part et requise par les presbytériens de l'autre »[1]. Chaque consistoire s'intégrerait ainsi étroitement un évêque. Ce dernier le présiderait (*bishop-in — presbytery*) et serait le ministre principal dans toute ordination des presbytres et dans toute consécration d'évêques. Le ressort des consistoires serait agrandi ressemblant ainsi à un petit diocèse. Tout le reste fonctionnerait comme dans le passé mais les « décisions en matière de doctrine et de constitutions devraient sans doute obtenir au sein de l'Assemblée le consentement des évêques ». Les Anglicans firent part de leur désir de voir la confirmation, éventuellement réintroduite, administrée par les évêques.

Les *épiscopaliens* par contre devraient chez eux faire place à une charge laïque correspondant aux anciens du presbytérianisme, et à tous les échelons, les laïcs collaboreraient beaucoup plus fortement au gouvernement de l'Église dans les différents conseils et prendraient même part aux débats des Convocations[2]. Les presbytériens insistèrent sur l'étendue des réformes à introduire ainsi dans l'Église d'Angleterre pour assurer le contrôle par l'élément laïque. Ils mirent en outre l'accent sur la prédication de la parole et firent part également de leur désir de voir un morcellement des diocèses anglicans les plus étendus.

Jusqu'ici l'opinion en Angleterre est demeurée silencieuse. Le rapport jouera un rôle important dans les délibérations de Lambeth 1958 et c'est seulement après cette réunion que les Convocations pourront en entreprendre la discussion. En Écosse les réactions ont été celles que l'on verra ci-dessous.

D. H. M.

1. La pleine intercommunion doit comporter, semble-t-il, l'échange de ministres entre les Églises, mais il est à remarquer que les ministres presbytériens en fonction avant l'entrée en vigueur éventuelle des nouvelles dispositions, ne seraient soumis ni à une ordination épiscopale ni même à un rite quelconque d'« unification des ministères ».

2. Ce qu'ils font déjà dans les Synodes des Provinces de la Communion anglicane hors d'Angleterre.

B. Réactions écossaises.

A la session de l'Assemblée générale tenue à Édimbourg en mai dernier, le Rapport fut soumis pour examen aux membres de l'Assemblée générale par le Rév. Dr. A. C. Craig, faisant fonction de Président depuis le décès du regretté Prof. Donald Baillie. Nous allons essayer de présenter les différentes opinions qui se sont manifestées au cours de la discussion et de donner une idée des lettres très intéressantes publiées dans les journaux écossais *The Scotsman* d'Édimbourg et *Glasgow Herald.* Cet échange d'opinions par voie de lettres, inauguré il y a deux mois, se poursuit toujours.

Le Dr. Craig souligna tout d'abord que l'Église d'Écosse avait été autorisée par son Assemblée générale à prendre des mesures pour faire disparaître la division entre Chrétiens. Depuis 1932 « l'Église d'Écosse cherche à s'acquitter de ce mandat en encourageant une union par delà les frontières géographiques, historiques et psychologiques qui la séparent de l'Église d'Angleterre ». Le point crucial dans cet effort fut atteint en 1953, lorsque l'Assemblée autorisa les entretiens avec les anglicans, soulignant que le Christ avait voulu l'unité pour son Église ; à la suite de cette décision, il a fallu créer une ambiance œcuménique appropriée. Le Dr. Craig a fait ressortir les trois points principaux mis en évidence, dans le rapport. Les voici :

1. A-t-on justement défini l'objectif à atteindre ? Il ne s'agissait pas, en effet, de réaliser une union complète, mais d'aller au-delà d'une intercommunion occasionnelle entre les membres respectifs. S'agirait-il donc d'une solution moyenne entre le *South India Scheme* et le régime d'union établi récemment entre l'Église d'Écosse et les luthériens scandinaves ? Cela semble être le cas, car aussi bien un S. I. S. que l'union peuvent être tenus pour exclus en Écosse vu l'histoire et le sens des réalités. Les instructions données aux négociateurs prescrivaient d'établir « une espèce d'unité comportant non seulement un accord sur les principes de la foi chrétienne, mais également un ministère *universellement reconnu* (souligné par nous), la liberté d'échanger les ministres et la plénitude de la communion sacramentelle ».

2. Le Dr. Craig a trouvé que le chapitre du rapport sur les « Considérations théologiques » était de loin le plus important. La relation entre ce chapitre et les suggestions pratiques qui le suivent peut être comparée à celle entre les piliers d'un pont et ses voûtes. Ces textes ouvrent la voie permettant de sortir de l'impasse qui a tellement préoccupé les délégués à la conférence de « Foi et Constitution » à Lund. Le Dr. Craig est fermement persuadé que si les Églises intéressées adoptaient ce chapitre, qui avait paru acceptable aux deux parties lors des entretiens, « cela ouvrirait de larges perspectives à la cause de l'unité chrétienne partout où les communions anglicanes et presbytériennes cherchaient à se réconcilier ». Cela permettrait d'effacer des souvenirs empoisonnant l'atmosphère, que les disputes acharnées du passé avaient laissés en Écosse.

3. Une question d'intérêt vital qui certainement se poserait serait de savoir si l'héritage véritable du presbytérianisme écossais allait être transmis au christianisme intégré qu'on entrevoyait dans la vision œcuménique, ou si le presbytérianisme allait purement et simplement capituler. Selon l'orateur, les traits essentiels du presbytérianisme sont les suivants : a) un ministère valide de la parole et des sacrements ; b) l'égalité des ministres ; c) le ministère laïque des anciens ; d) l'Écriture comme la règle de la foi. Le Dr. Craig pensait que le rapport sauvegardait ces quatre principes.

Après cette présentation irénique du rapport, le Prof. Taylor de l'Université d'Aberdeen recommanda l'adoption, en maintenant que les presbytériens ne sacrifiaient rien de leur position. Il déclara que l'Assemblée devrait recommander une étude approfondie de ce document par les consistoires, sessions de *kirk* et congrégations.

Pendant la discussion qui s'ensuivit, on a soulevé une question pertinente, à savoir si le sens de l'important *Barrier Act* concernant l'Assemblée avait été suffisamment expliqué aux frères anglicans. En vertu de cet Acte, l'Église d'Écosse ne peut rien adopter dans le domaine constitutionnel ou doctrinal sans une discussion préalable par l'ensemble de l'Église. On a affirmé qu'une partie des recommandations du rapport semblait s'oppo-

ser au sens de cet Acte ; il s'agit, en particulier, du texte suivant : « Les décisions en matière doctrinale et constitutionnelle pourraient exiger l'assentiment des évêques ». Le Dr. Craig expliqua que comme l'évêque, conformément aux propositions, siégerait au synode des consistoires, son opinion serait celle du consistoire. Cette explication fut accueillie avec des cris : « Non, non ». Le Dr. Craig dut donc admettre qu'il s'agissait évidemment d'un point crucial qui demandait une étude ultérieure, et il la qualifia de « question non-résolue ».

On s'est également occupé de l'attitude de l'Église d'Angleterre en ce qui concerne la validité des ordinations de l'Église d'Écosse. A ce propos, on a déclaré qu'un presbytre n'avait pas besoin d'une ordination par un évêque anglican, car les ministres presbytériens étaient déjà évêques *de jure*. La question de la reconnaissance par les anglicans des ordinations prebytériennes revient tout le temps dans les lettres publiées dans les journaux depuis l'Assemblée. La réponse donnée par le Dr. Craig à ce sujet fut très loin d'être trouvée satisfaisante par ceux qui s'opposent à la proposition faite à l'Assemblée. Il émit, en effet, l'opinion que le point le plus important traité dans le rapport était de trouver un moyen de réaliser l'intercommunion entre les deux Églises et la création d'évêques consistoriaux *(in presbytery)* semblait être la meilleure voie pour sortir de l'impasse. Cela était également nécessaire pour assurer l'interpénétration des deux disciplines. « Les membres presbytériens sont loin de vouloir admettre que la création de presbytres-évêques devrait dépendre de la consécration par des évêques anglicans ».

Le Rév. J. S. Malloch, missionnaire presbytérien de Ghana, fut d'avis que cette réponse n'éclaircissait pas la question fondamendale, notamment de savoir si les ordinations des presbytres écossais étaient, en fait, valides aux yeux de l'Église d'Angleterre. Il proposa de demander directement aux anglicans s'ils reconnaîtraient les ordinations presbytériennes, et admettraient à l'intercommunion des évêques consacrés par l'Église d'Écosse elle-même. Le Rév. Malloch formula également des objections en ce qui concerne les affirmations du rapport qui lui semblaient adopter la doctrine anglicane de la succession apostolique, que l'Église d'Écosse ne pourrait jamais accepter.

Malgré la proposition d'un rejet total du rapport faite par le Rév. J. Hasson de Dumbarton, aumônier national de l'Orange Lodge en Écosse (organisation violemment anticatholique dont les origines remontent au protestantisme nord-irlandais), prétendant que celui-ci ne ferait qu'approfondir le désaccord dans l'Église d'Écosse, l'Assemblée adopta le rapport à une large majorité et en recommanda l'étude aux consistoires, sessions de *kirk* et congrégations.

Quelques objections formulées au cours des débats ont été reprises dans une correspondance animée parue dans les journaux après l'Assemblée. On put ainsi entendre la voix de gens qui n'avaient pas participé à la session, puis lire la réponse d'un éminent théologien écossais le Prof. Torrance. Ce dernier est connu également en Europe par ses contributions savantes à la revue *Verbum Caro* et ses études sur le caractère du ministère dans l'Église. — Un statisticien de Glasgow a donné quelques chiffres intéressants, qui illustrent l'extension de la croyance à la succession apostolique parmi les presbytériens, chiffres extraits du *Rationalists' Annual* de 1953. Quinze pour cent des pasteurs et professeurs d'université écossais interviewés enseignaient cette doctrine comme essentielle pour la foi chrétienne ; 20 % l'enseignaient uniquement à titre d'information, et 65 % ont dit qu'ils ne la mentionnaient pas du tout. Le statisticien, auteur de la lettre, considère que cela illustre suffisamment le fait que ce principe essentiel de la position anglicane est étranger aux théologiens écossais et qu'il conviendrait, par conséquent, de mettre fin à toutes négociations ultérieures avec une Église pour laquelle ce principe est fondamental.

Plusieurs lettres exprimèrent des craintes, trouvant que l'union avec les anglicans était indésirable pour nombre de raisons, et, en particulier, à cause de la question des ordinations écossaises. Les anglicans ont toujours prétendu que l'Église d'Écosse n'était pas et n'avait jamais été une « Église » au sens strict du mot. L'exigence des anglicans que les presbytériens adoptent l'épiscopat est une nouvelle preuve de leur attitude vis-à-vis de ces derniers. Le rapport évite toute allusion à ce qui a toujours été un point douloureux dans les relations entre les deux Églises, à savoir la question de la confirmation des

non-anglicans par un évêque avant leur admission à la communion. Plusieurs tendances de l'Église d'Angleterre rendent l'union avec elle impossible à l'Église d'Écosse, et, en particulier, l'existence du groupe anglo-catholique, lequel se rapprocherait considérablement du romanisme dans la doctrine et la pratique. Une union avec un tel organisme ne ferait que marquer le premier pas sur la voie menant le presbytérianisme vers le catholicisme. Mais le trait de loin le plus commun de la grande majorité des lettres était, en effet, l'affirmation que si l'Église d'Écosse devait accepter un jour les propositions d'intégration formulées dans le rapport, elle capitulerait totalement et se soumettrait entièrement à l'anglicanisme, qui lui demande l'introduction de l'épiscopat en tant qu'institution essentielle de l'Église du Christ. Un correspondant a affirmé qu'en fait, il s'agissait plutôt de l'opposition du protestantisme au romanisme que de celle de l'épiscopat au presbytérat. Ou, pour s'exprimer en d'autres termes, du principe réformé de la « communion des tous les croyants » qui s'oppose à l'interprétation sacramentelle et à l'introduction de la hiérarchie.

C'est le Prof. Torrance qui s'est fait le porte-parole des rédacteurs du rapport. Il insista sur le fait que, comme ce document n'est pas un texte définitif mais uniquement un essai d'explorer le terrain, il est naturel qu'il omette certains détails qui pourraient provoquer un malentendu. Il assure aux membres de son Église que le rapport ne recèle pas de « visées inavouables », mais fait loyalement état des points de divergence entre l'anglicanisme et le presbytérianisme. Il ne faut pas perdre de vue qu'on demande aux anglicans plus qu'aux Écossais : l'acceptation du ministère laïque des Anciens et de tout ce qu'il comporte est révolutionnaire pour l'Église d'Angleterre. Le Prof. Torrance attire l'attention sur les réformes que l'Église d'Angleterre devrait être amenée à introduire, comme par exemple la représentation des laïcs dans les synodes et convocations, des changements considérables dans l'étendue des diocèses, particulièrement pour ceux dans le genre d'Oxford et de Peterborough. Il y a lieu de souligner que les principes sur lesquels le rapport est basé, sont diamétralement opposés au catholicisme « romain ». Comme la Réforme a essayé de façonner l'Église « à l'image et à la

ressemblance de Jésus-Christ, de même une tentative est faite dans le rapport pour présenter le résultat des efforts entrepris en vue de faire disparaître ce qui nous divise, en revisant les traditions de nos Églises ». Puisque le Christ est venu dans le monde sous la forme du Serviteur, le ministère doit être conçu dans le même sens, et toute idée de prélature, d'ostentation et d'inégalité doit être écartée (le *Covenanting body* au XVII[e] siècle couvrit d'injures les évêques introduit par Charles II comme « prélats »).

Il nous faut prendre à cœur la leçon donnée par Notre-Seigneur qui a lavé les pieds de ses disciples et apprendre à se servir réciproquement. « Désirer uniquement une union spirituelle et ne pas l'élaborer par une réconciliation supprimant les divisions actuelles, est un péché contre le Christ et la Dernière Cène... Les Églises intéressées ne commenceraient à entrer en union selon les propositions du rapport que si elles étaient véritablement prêtes à s'asseoir autour de la table du Seigneur pour essayer d'élaborer une telle union ». Le rapport fait une très sérieuse tentative pour « amener le presbytérianisme et l'épiscopalisme à se comprendre mutuellement », mais de telle façon qu'aucun d'eux ne soit obligé de rejeter les traditions de l'autre. On ne demande pas à l'Église d'Écosse d'adopter « la forme anglicane de l'épiscopat », mais uniquement d'introduire les éléments que les anglicans ont reçus et appris du Christ. La base doctrinale presbytérienne reste intacte, de même que les Trente-neuf articles, mais il faudra encore travailler beaucoup pour élaborer entièrement toute la question. Il s'agit de trouver le moyen de s'entendre dans une telle plénitude de la vie chrétienne et du ministère qu'aucune Église ne s'appauvrisse, mais que toutes les deux au contraire en profitent grandement.

Dans une lettre ultérieure, le Prof. Torrance expliqua plus amplement ce qu'il avait déjà mentionné en traitant des évêques siégeant en consistoire, et notamment que l'épiscopat n'est pas nécessairement une « institution anglicane ».

« Il faut souligner qu'on ne suggère nullement une forme anglicane de l'épiscopat. En raison de nos expériences historiques en Écosse le mot évêque n'est certainement pas un mot agréable ; il y aura donc lieu de trouver un terme avec la nuance

œcuménique voulue. Le mot *superintendent* a été rejeté parce qu'il impliquait un super-ministre ayant une juridiction supérieure sur ses confrères et sur les anciens. Le terme « évêque consistorial » ne signifie pas le détenteur d'une juridiction supérieure, mais un humble presbytre désigné par la prière et l'imposition des mains pour être le conseiller spirituel de ses confrères et des congrégations dans leurs difficultés et soucis. Comme tel, il resterait un simple ministre de la parole et des sacrements sans posséder aucun pouvoir de juridiction ni d'ordination à titre purement personnel ». Cette conception semble être des plus ingénieuses et elle surmonte les réactions instinctives provoquées jusqu'ici par la mention du mot « évêque ». Il sera intéressant de voir comment elle jouera en pratique.

Quoique six mois se soient écoulés depuis la publication du rapport, les lettres continuent à paraître dans les journaux, ce qui montre suffisamment l'intérêt que ce dernier suscita dans le pays. C'est ainsi par exemple qu'un pasteur de l'Église d'Écosse révèle le véritable problème que pose à la majorité des ministres la signification exacte du terme que le Prof. Torrance a essayé d'interpréter. Le pasteur trouve la distinction faite entre les notions d'*évêque monarchique* et d'*évêque consistorial (in presbytery) des presbytres* loin d'être satisfaisante. On a commis une grande erreur en identifiant ce dernier avec l'ancien *superintendent* de l'Église écossaise réformée des premiers temps, puisque ce dernier n'était pas consacré évêque mais exerçait seulement des fonctions spéciales de contrôle. Les « évêques des consistoires » ne peuvent, du fait de la nature de leurs fonctions, être autre chose que les évêques monarchiques, quelques soient les efforts de leurs partisans pour dorer la pilule. Mais l'objection fondamentale contre l'institution d'évêques est qu'elle est contraire à l'esprit et à l'enseignement du Nouveau Testament. Si l'on donne suite aux propositions du rapport, la seule conclusion logique serait un « retour des Églises protestantes à la seule communion ayant une continuité historique remontant aux temps des Apôtres. » L'auteur de la lettre ne précise pas si une Église sauvegardant cette continuité existe en général. Il donne, par contre, une interprétation intéressante des derniers passages du chapitre Ier du rapport. Selon lui l'idée est exprimée

d'une intercommunion rendue possible dès que les Églises auraient décidé de se réconcilier et avant que leur constitution ne soit modifiée. Mais, en ce qui concerne les anglicans, la condition préalable serait la reconnaissance par eux de la validité des ordinations de l'Église d'Écosse.

Il serait, peut-être, intéressant de mentionner encore l'opinion de ce groupe presbytérien qui s'en tient obstinément à l'esprit des *covenanters* du XVIIe siècle, adversaires acharnés de l'épiscopalisme. Un correspondant de l'Ile de Skye considère ce dernier comme le reniement de tout ce que le presbytérianisme a défendu dans le passé. Pour lui l'idée de la succession apostolique n'est qu'un mythe qui s'est déjà complètement dissipé. L'« évêque consistorial » ne pourrait jamais trouver place dans la constitution presbytérienne, dans laquelle aucun ministre n'a individuellement le droit de prescrire le travail exécuté conjointement par tout le consistoire. L'union proposée priverait les presbytres des prérogatives conférées par leur ordination. La conclusion est que « l'Église d'Écosse dépendrait de l'Église d'Angleterre pour les ordinations de ses ministres... et, dans les cas litigieux, la question devrait être soumise en dernier ressort au Primat, Cantorbéry devenant ainsi un Vatican anglais qui prendrait des décisions sans appel » [1].

Dr. J. DOUGLAS.

1. Au moment de mettre sous presse, nous arrive le n° 3 de la Revue *Istina*, 1957, contenant en traduction française tous les documents concernant la question exposée ci-dessus. D'autre part, les premières réactions des paroisses chez les presbytériens d'Écosse sont très opposées aux propositions (1.300 sur 2.000 ministres, soit 65 % et 1.600 sur 2.000 paroisses, soit 80 %) : réactions émotionnelles, oppositions au pragmatisme des anglicans, impressions d'unilatéralisme en faveur de ces derniers (Cfr *Times*, 11 déc. 1957) (N. d. l. R.).

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le 7 novembre, s'est éteint dans une clinique de Zurich S. Exc. Mgr Georges CALAVASSY, évêque titulaire de Théodoropolis, Exarque apostolique pour les catholiques de rite grec de toute l'Hellade. La dépouille mortelle du défunt fut amenée par avion le 12 novembre, à Athènes, où elle resta exposée dans l'église de l'exarchat (246, rue Acharnon) jusqu'à l'enterrement qui eut lieu le jeudi après-midi 14 novembre. Les funérailles furent célébrées dans la cathédrale latine St-Denys, l'église grecque étant trop petite. Pendant que les fidèles montaient la garde autour de leur évêque, des Liturgies étaient célébrées toutes les heures depuis 2 heures jusqu'à 9 heures; eut lieu ensuite une concélébration solennelle.

Mgr CALAVASSY naquit à Haute-Syros le 21 février 1882, de parents de condition aisée et de foi catholique robuste. En 1897, il partit pour Rome où il entra comme séminariste au Collège grec Saint-Athanase. Ordonné prêtre en 1906, il passa ses premières années à Constantinople et en Thrace orientale. En 1914, il fut envoyé quêter en Occident. La guerre ayant éclaté entre temps et ne pouvant regagner la Turquie, il alla aux États-Unis où il établit ce qui devait devenir finalement la *Catholic Near East Welfare Association*. En 1919, il revint à Constantinople. Le 15 août 1920, il fut sacré évêque par Mgr Isaïe PAPADOPOULOS dans l'église du Collège grec de Rome, en qualité d'Exarque pour les catholiques de rite grec en Turquie et en Grèce. Vint la catastrophe de l'expulsion des Grecs d'Asie mineure en 1922 : Mgr CALAVASSY n'épargna rien de ses forces pour aider les dépossédés. Ce travail lui valut, de la part du roi Georges II, la Croix d'or des Chevaliers du Sauveur. Aussitôt après cependant, l'orage éclata. L'Église orthodoxe de Grèce et le gouvernement étaient décidés à détruire ce foyer d'uniatisme installé en pleine Athènes. Rien n'y fit. Poursuivi une quinzaine de fois,

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

de 1927 à 1932, Mgr Calavassy fit valoir chaque fois des arguments irréfutables, qui le firent acquitter.

Le récit de ses activités philanthropiques pendant la seconde guerre mondiale se lit comme un roman. Il mit tout en œuvre et a tout réussi : rencontre « inattendue » entre le Délégué apostolique et l'archevêque orthodoxe, démarches auprès des autorités italiennes, lever du blocus anglais en faveur de la population affamée, organisation de repas quotidiens pour les nécessiteux, etc., etc. Depuis la guerre, du reste, il n'avait cessé de multiplier les œuvres de bienfaisance, puissamment aidé par les religieuses de la Pammakaristos, qu'il avait fondées : outre la création de foyers pour jeunes ouvrières, on lui doit une clinique et un home pour enfants victimes des tremblements de terre.

Les funérailles de Mgr Calavassy furent presque une apothéose, bien que le monde officiel n'y fût pas représenté. Parmi l'assistance, on remarquait deux anciens professeurs de la Faculté de théologie orthodoxe, MM. Alivisatos et Louvaris, et un certain nombre de prêtres orthodoxes. Les nombreux articles parus dans *K* disent tous, de tous les points de vue, leur admiration sans borne pour l'homme et l'œuvre [1]. Nous apprenons cependant que le professeur Konidaris s'est cru obligé d'écrire une lettre à la *Kathimerini*, grand journal d'information, dans laquelle il reprend tous les arguments classiques contre l'uniatisme et son prosélytisme parmi les gens simples et sans instruction. Cette lettre n'est pas restée sans réponse. Un avocat de la cour de Cassation, orthodoxe convaincu et qui n'est ni simple ni sans instruction, avoue qu'il attribue à Mgr Calavassy d'avoir pu lui-même survivre à la guerre, et ne cache pas son admiration pour l'homme, son idéal et son œuvre. En 1954, la Croix Rouge hellénique avait décoré Mgr Calavassy de la Médaille d'argent, en reconnaissance de son aide aux nécessiteux du peuple grec. Dès la première nouvelle du décès, le maire d'Athènes, M. Catsotas, s'empressa de téléphoner à Zurich pour exprimer ses condoléances, et assurer son concours pour les funérailles, tenant à faire orner aux couleurs nationales endeuillées les alentours de la maison de la rue Acharnon ainsi que la rue de l'Université devant l'église St-Denys, où devait avoir lieu le service funèbre. La vérité historique réclame d'ajouter que, hélas ! de plusieurs côtés on n'a pas manqué de lui en faire grief.

1. Cfr *K* 8, 13, 20 novembre. — Néanmoins sa qualité de prélat de rite oriental rendit sa position gênante et pour les Orthodoxes et pour les catholiques latins. C'est ce qui explique l'absence de la moindre parole, du moindre acte de sympathie du monde officiel grec (à la seule exception de l'édilité d'Athènes).

Notons qu'en été dernier Mgr CALAVASSY avait reçu l'AUTORISATION longtemps attendue de construire une ÉGLISE pour les catholiques de rite byzantin de la capitale hellène [1].

La diaspora des 23.000 catholiques ukrainiens en ANGLETERRE et au PAYS DE GALLES a été érigée en exarchat, avec l'archevêque Mgr GODFREY de Westminster comme ordinaire. Celui-ci a été installé dans sa charge le 10 novembre à Londres, en l'église ukrainienne de St-Théodore. La bulle de nomination confie à l'exarque le soin de pourvoir l'exarchat d'une église à Londres qui soit mieux adaptée aux nécessités actuelles. — Le 19 novembre, est décédé à l'âge de 71 ans, Mgr Alexandre MALYNOVSKYJ, vicaire général de l'exarchat nouvellement érigé. Depuis 1949, le défunt était, en Grande-Bretagne, le vicaire général de Mgr BUČKO, visiteur apostolique des Ukrainiens en Europe occidentale [2].

Après une interruption de près de vingt ans, a eu lieu à PALERME, du 15 au 22 septembre, la VIIe SEMAINE DE PRIÈRES ET D'ÉTUDES POUR L'ORIENT CHRÉTIEN, sous la présidence de S. Ém. le card. Ernest RUFFINI, archevêque de Palerme et Administrateur apostolique de l'Éparchie de Piana des Albanais, président de l'*Association catholique italienne pour l'Orient chrétien* (fondée en 1928). Le thème général du Congrès de cette année fut : *La nécessité et l'urgence de la réunion.* Les trois premiers jours du Congrès, il y eut une célébration solennelle de la liturgie et des conférences traitant des aspects liturgiques du problème de la réunion entre l'Orient et l'Occident. La seconde moitié de la semaine fut consacrée à des questions de doctrine et d'histoire. Parmi les conférenciers, notons la présence de S. Ém. le card. RONCALLI, patriarche de Venise, de Mgr E. GALBIATI, de l'Ambrosienne de Milan, du R. P. Théodore MINISCI, prieur de Grottaferrata, des professeurs Gaspare AMBROSINI et Igino GIORNADI, du R. P. Pierre DUMONT, recteur du Collège grec de Rome et de plusieurs professeurs de l'Institut oriental de Rome. Cette semaine s'est distinguée par une

1. Cfr *En* 1er juin.
2. Cfr *The Catholic Herald*, 15 et 22 novembre.

grande ferveur, et par le souci d'éveiller la masse même des fidèles à la conscience d'une responsabilité réelle pour la cause de l'Unité chrétienne [1].

URSS. — Le 8 novembre, le patriarche ALEXIS de Moscou célébra son 80me ANNIVERSAIRE. A cette occasion il reçut un TÉLÉGRAMME DE FÉLICITATIONS du maréchal M. A. BULGANIN. En y répondant, le patriarche dit : « En particulier, votre haute appréciation de ma modeste activité patriotique m'a touché. Je m'efforcerai, avec l'aide de Dieu, de travailler encore dans la mesure de mes forces, à la cause de la lutte pour la paix, ce qui est un devoir direct qui incombe aux ministres de l'Église » [2]. Le patriarche Alexis est évêque depuis 1913.

Après la reconnaissance du *statu quo* de l'Église orthodoxe de FINLANDE par le patriarcat de Moscou, une délégation ecclésiastique finlandaise, sous la conduite de l'évêque PAUL, a séjourné en URSS du 27 juin au 10 juillet. *ŽMP* nº 8 (août) en donne des détails avec photos. La délégation visita aussi des MONASTÈRES, et Mgr PAUL écrit que dans les trois couvents de Kiev, il y a plus de 700 moniales (p. 37). Quant aux moines des monastères orthodoxes de Finlande, il n'y en eut finalement que 6 et non 24 [3], qui exprimèrent le désir de finir leur vie dans un monastère de Russie même [4].

Mgr BORIS, archevêque d'Odessa, qui accompagnait le patriarche de Moscou dans la récente visite qu'il fit en Yougoslavie, a donné quelques détails sur la VIE DE L'ÉGLISE DE RUSSIE. Questionné sur les raisons du gouvernement de l'Union soviétique à ne pas restituer les églises dont le patriarcat aurait besoin, l'archevêque répondit que l'Église n'avait pas le moyen d'entretenir ces bâtiments : « Avant la révolution, explique-t-il, c'était le gouvernement qui en avait la charge, mais maintenant l'Église seule doit faire face à toutes ses dépenses. Or le revenu de l'Église provient exclusivement de la vente des bougies, qui se vendent deux roubles. Cet argent ainsi recueilli nous permet d'entretenir

1. Cfr *SICO*, 25 septembre ; *HK* nov., p. 58 ; *OR* 19, 23/24, 25, 27 sept.
2. Cfr *Pravda* 9 et 11 novembre.
3. Cfr *Chronique* 1957, p. 316.
4. Cfr *RM* 31 oct., p. 3.

le patriarcat, les évêchés et nos séminaires de théologie. De même, les frais de voyage de la délégation patriarcale en Yougoslavie ont été couverts par le revenu normal de l'Église ». Au nombre des églises non rendues au culte se trouvent celles du Kremlin, l'église de NOTRE-DAME DE KAZAN [1] à Léningrad et SAINTE-SOPHIE à Kiev. Elles servent actuellement de musées. Interrogé sur le congrès de l'athéisme scientifique qui en mai dernier a eu lieu à Moscou [2], Mgr Boris déclare n'avoir jamais entendu parler d'une telle conférence. Il a confirmé que la jeune génération en Russie est à la recherche de « formules nouvelles ». « L'Église a toujours été du côté de notre peuple, dit-il, c'est pourquoi elle sait ce que cherche notre jeunesse masculine et féminine. Le bonheur a ses racines dans la liberté et la vérité, dans la vérité de Dieu, qui est aussi puissante que le soleil : vous ne sauriez la cacher avec la main » [3].

Le 22 novembre dernier, M. N. CHRUŠČEV, interrogé par le journaliste américain V. R. HEARST, a répété que la foi en Dieu contredisait la conception communiste du monde. Cette foi est affaire de conscience pour chacun. L'Église est séparée de l'État, elle ne doit pas se mêler de la vie de l'État : « En un mot, nous n'entrerons pas en guerre pour le saint-sépulcre ». L'époque des croisades est depuis longtemps révolue. Il y a cependant encore des gens qui croient en Dieu : « Il arrive souvent que dans une seule famille il y a des croyants et des athées. Mais le nombre de ceux qui croient en dieu (*sic*) diminue toujours ; une majorité écrasante de la jeunesse qui grandit ne croit pas en dieu. L'instruction publique, la diffusion des connaissances scientifiques, l'étude des lois de la nature ne laissent pas de place pour la foi en dieu ». M. CHRUŠČEV s'étend

1. L'église de NOTRE-DAME DE KAZAN à Léningrad est à présent un grand musée antireligieux. Cfr *Chronique* 1955, p. 423. Depuis la guerre, la cathédrale ST-ISAAC était dans un état déplorable ; elle ne pouvait même plus servir de musée. En 1954, on annonçait qu'on travaillait à sa restauration. Cfr *Chronique* 1954, p. 453. A Léningrad il n'y a que 14 églises ouvertes au culte, dont trois grandes seulement. *Chronique* 1955, p. 195-96.

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 308.

3. Cfr *SŒPI* 6 décembre.

ensuite sur le thème connu de la religion comme moyen d'exploiter le peuple et de l'asservir à des fins antisociales [1].

Quelques articles :

P. KOVALEVSKIJ, *L'Église en URSS après 40 ans : 1917-1957*, dans *RM* 7 novembre, p. 6.

DU MÊME, *Le Rascol et son rôle dans le développement de la Russie* dans *Archives de Sociologie des Religions*, nº 3 (janvier-juin), 1957, pp. 37-56.

El Movimiento ecuménico y le Iglesia Ortodoxa rusa, dans *Reunion* (Madrid), nº 7, juillet-septembre, pp. 107-119.

A. BENNIGSEN, *Agitation et durcissement idéologique en URSS*, dans *Études*, septembre, pp. 243-251.

P. Jean MÉCÉRIAN, S. J., *Un tableau de la diaspora arménienne : III. Les Arméniens de l'Union soviétique*, dans *POC*, juillet-septembre, pp. 229-249.

H. CARRIÈRE D'ENCAUSSE, *Communisme et Islam en URSS*, dans *Études*, novembre, pp. 235-251.

Allemagne. — Fin septembre, une NOUVELLE OFFENSIVE a été déclenchée en Allemagne orientale CONTRE LA RELIGION en vue de recruter des jeunes pour la « consécration de la jeunesse ». Tandis que, les autres années, toute assurance était donnée qu'aucune susceptibilité religieuse ne serait froissée, cette fois-ci la campagne de propagande fut plutôt marquée d'une violence impatiente, et ne cacha pas son athéisme foncier. Cela s'est manifesté surtout dans un discours du vice-président de la DDR, M. Walter UBRICHT, contre lequel les autorités catholiques et protestantes prirent énergiquement position. Un pasteur de la ville de Schwerin ayant été ARRÊTÉ sous l'inculpation d'avoir refusé des obsèques religieuses à la fille du président d'une ferme collective, à qui il reprochait d'avoir reçu la consécration de la jeunesse communiste, le cardinal Joseph FRINGS, archevêque de Cologne, adressa au Dr. DIBELIUS, évêque évangélique de Berlin, un MESSAGE de sympathie : « J'ai appris, disait-il, cette arrestation avec douleur et indignation. Nous éprouvons comme le sentiment d'avoir tous été arrêtés avec lui, car n'importe quel chef, catholique ou protestant,

1. Cfr *Pravda* 29 novembre.

d'un diocèse ou d'une paroisse, aurait dû agir de même dans une situation analogue »[1].

Angleterre. — L'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. K. A. BELL, très connu pour son activité dans le monde œcuménique, a RÉSIGNÉ sa charge de chef de diocèse, dans l'espoir d'un successeur plus jeune. Il compte cependant se consacrer encore à la cause de l'unité chrétienne, et restera président honoraire du Conseil œcuménique des Églises.

L'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. FISHER, est récemment revenu à la charge à propos du DIVORCE, affirmant que les membres du clergé anglican qui béniraient le mariage de personnes divorcées agiraient « à leur péril spirituel ». Cette déclaration a soulevé de nombreuses protestations dans les milieux anglicans, et le 10 octobre une trentaine d'ecclésiastiques de Birmingham — dont huit chanoines de la cathédrale — ont adressé à l'archevêque une lettre dans laquelle ils lui reprochent notamment de faire croire par son attitude qu'il existe dans l'Église anglicane une autorité spirituelle infaillible (les Convocations), qui serait comme celle du pape de Rome[2]. D'après le Rev. Clifford RHODES, rédacteur en chef du *Church of England Newspaper*, environ 7.000 ministres anglicans — soit près de la moitié — désapprouveraient l'archevêque[3]. D'autres, au contraire, dans les rangs du clergé, estiment que les hautes autorités de l'Église d'Angleterre ne sont pas assez intransigeantes sur le point en litige. La difficulté vient de ce que la loi ecclésiastique n'est pas d'accord avec la loi civile du pays et qu'on peut en appeler à deux autorités dans cette discussion. D'où le fait qu'à propos de cette affaire, dont l'enjeu est grave, plusieurs mettent de nouveau en question le degré de liberté de l'Église anglicane vis-à-vis de l'État.

Pour remédier au MANQUE de prêtres dans l'Église d'Angleterre, l'évêque anglican de Southwell, le Right Rev. Frank Russel BARRY, a suggéré que des laïcs soient recrutés pour

1. Cfr *ICI* 15 nov. ; *SŒPI* 11 et 25 oct., 8 nov.
2. Cfr *CT* 25 oct.
3. Cfr *CEN* 4 et 25 oct.

remplir bénévolement un ministère à temps partiel, gagnant leur vie dans des professions séculières, mais aptes à recevoir les ordres et à assister les ministres à plein temps [1]. La question du RECRUTEMENT a été traitée aussi lors de la Convocation d'York en octobre dernier [2].

Le 23 novembre, à Londres, dans l'Église russe de *Tous les Saints* a eu lieu le SACRE de l'archimandrite Antoine BLOOM, qui est nommé VICAIRE de l'exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale, avec le titre d'évêque de Sergievo.

Égypte. — En juillet dernier, S. B. le patriarche CHRISTOPHORE, du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE D'ALEXANDRIE s'était rendu à Athènes dans le but principal de faire ordonner en Grèce cinq nouveaux évêques pour son patriarcat. Il espérait ainsi éviter l'opposition de son synode. Les difficultés intérieures ne semblent donc pas encore aplanies, comme le discours patriarcal pour le jour de l'an l'avait laissé croire. Mgr CHRISTOPHORE a également l'intention de ne plus tarder à nommer un nouvel exarque en Amérique. Le conflit demeure donc également du côté de Constantinople ; bien plus, de nouveaux griefs s'ajoutent encore [3].

Le DÉPART des Hellènes d'Égypte, qui voient leur activité professionnelle se restreindre chaque jour dans les circonstances présentes, est une cause d'inquiétude pour les autorités du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie. Malgré les déclarations de bienveillance de la part du gouvernement égyptien, les Hellènes quitteraient actuellement le pays à raison de 500 par mois [4].

On annonçait fin octobre que les chrétiens égyptiens avaient adressé en commun une LETTRE DE PROTESTATION au chef d'État égyptien, dans laquelle ils lui signalaient de nombreux délits de justice dont les chrétiens d'Égypte ont à souffrir [5].

1. Cfr 3 *SŒPI* 15 nov.
2. Cfr *CT* 11 oct.
3. Cfr *POC* juillet-sept., p. 268.
4. *Ibid.*, p. 269.
5. Cfr *SŒPI* 4 oct.

France. — Les 12 et 13 octobre, s'est réunie à BIÈVRES la commission d'études œcuméniques créée en 1955 par la FÉDÉRATION PROTESTANTE, formée de représentants des Églises protestantes françaises membres du Conseil œcuménique (réformés et luthériens). Malgré certaines divergences proprement confessionnelles, un CONSENSUS doctrinal existerait, ainsi qu'une communauté de vie suffisante pour que l'on puisse envisager une possibilité de réunion [1]. L'assemblée, réunissant quelque 75 pasteurs et laïcs, a exprimé le désir que des pas très précis soient faits actuellement dans cette direction.

Grèce. — Le nouvel archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS, a esquissé dans ses grandes lignes son PROGRAMME d'action pastorale [2]. Parmi les points de ce programme, notons : mesures contre la propagande des sectes étrangères [3] ; célébration de deux ou même de trois liturgies (messes) dans les grandes églises le dimanche et les jours de grandes fêtes, pour permettre ainsi à tous les fidèles d'y assister ; prédication plus régulière ; nombre suffisant d'écoles du dimanche (celles-ci doivent être établies obligatoirement dans chaque paroisse) ; célébration régulière et ponctuelle de l'office divin dans les églises ; insistance particulière sur la confession sacramentelle ; uniformité dans le chant d'Église, qui doit être le chant byzantin traditionnel [4] ;

1. Cfr *Réforme* 19 oct., art. du prof. Jean Bosc, *Aurons-nous une Église protestante unie ?* Aussi *Christianisme Social* nov.-déc., pp. 916-917.
2. Cfr *E* 1er oct.
3. Un département spécial, chargé d'observer et de contrôler les activités d'étrangers se livrant au prosélytisme, a été créé à Athènes. Ce département est dirigé par l'évêque DAMASKINOS de Marathon, auxiliaire de l'archevêque d'Athènes. Le bureau tiendra le Saint-Synode au courant du nombre et des activités de ces étrangers. Le quotidien athénien *To Vima* explique que le but est « de protéger le peuple orthodoxe contre les propagandistes de l'étranger dont l'activité s'est beaucoup multipliée et étendue ces derniers temps. Le département aura la tâche délicate de vérifier et de limiter le zèle convertisseur des sectes étrangères, tout en respectant la tolérance et la liberté accordées aux Églises non orthodoxes par la constitution de Grèce comme de tous les pays libres ». Cfr *SŒPI*, 18 oct.
4. L'archevêque d'Athènes a accordé vingt bourses pour l'étude de la musique byzantine dans l'école de musique ecclésiastique établie dans l'Odéon d'Athènes. Cfr *AA* 23 oct.

surveillance efficace des aumôniers militaires ; attention toute spéciale portée aux œuvres de bienfaisance, en vue d'endiguer les désordres qui découlent de la misère.

Le 13 septembre l'Archevêque a pris la parole devant 350 prêtres et diacres d'Athènes réunis dans la métropole (cathédrale). Il a insisté sur la nécessité absolue qu'a tout clerc de mener une vie sans reproche, d'être un enseignement par son exemple et avant tout par sa piété. A ce propos S. B. a mentionné la conduite et le respect qui s'imposent dans le sanctuaire. Il a exprimé son désir que les prêtres ne portent pas de soutanes (*anteri*) de couleur et que leurs *rasa* soient toujours propres. Il a recommandé la constitution d'une caisse commune du casuel et surtout la prédication constante, bien préparée et adaptée au niveau culturel plutôt élevé de la population de la capitale. Mgr THEOKLITOS a affirmé son intention de consentir à tous les sacrifices pour laisser les prêtres et diacres dans leur paroisse, car il considère que les transferts sont nuisibles [1].

D'autre part, *An* de novembre et *En* du 10 novembre protestent contre les translations d'évêques qui viennent d'avoir lieu. *E* du 15 novembre indique une série de changements survenus dans l'épiscopat : à Didymoteichos et Orestiade, est nommé le protosyncelle d'Étoloacarnanie, l'archimandrite CONSTANTIN POULOS, sacré le 13 novembre : ensuite viennent quatre transferts : Mgr GEORGES de Thira va à Kalavryta et Aigialeia ; Mgr DAMASCÈNE de Triphylie et Olympie va à Démétriade (Volos) ; Mgr Chrysostome de Zante (Zakynthos) à Triphylie et Olympie ; Mgr CONSTANTIN de Servia et de Kozani à Patras [2].

Le ministère de l'Instruction et des Cultes a demandé au

1. Cfr *E* 1er oct.

2. Au siège de Zante a été nommé l'évêque d'Euripos ALEXIS, auxiliaire de l'archevêque d'Athènes ; à Kozani l'évêque de Rogai DENYS, également auxiliaire d'Athènes ; à Thira le protosyncelle d'Athènes, l'archimandrite GABRIEL KALOKAIRINOS. Deux nouveaux évêques auxiliaires ont été élus : l'archimandrite CHRYSOSTOME THEMELIS, secrétaire en chef du Saint-Synode, est promu au titre d'évêque de Thaumakos et sera établi au Pirée ; l'archimandrite CHRYSOSTOME VENETOPOULOS se voit conférer le titre d'évêque de Kernitsa. Le métropolite de Karystia et Skyros étant décédé à Athènes, il a été remplacé aussitôt (le 22 nov.) par l'archimandrite CHRYSOSTOME ZERVAS, protosyncelle de Chalcis. Cfr *En* 1er déc., *E* 1er déc.

Saint-Synode une RÉVISION de la liste d'archimandrites « épiscopables ». Tous ceux qui ont plus de 55 ans doivent être éliminés [1].

Les discussions continuent entre S. B. l'Archevêque et le conseil des ministres sur le plan à adopter pour améliorer les APPOINTEMENTS du clergé paroissial [2].

Il a été décidé également que les mesures nécessaires seraient prises pour remplir les CURES VACANTES dans le Nord du pays. Les traitements de ces curés seraient augmentés. D'autre part, revenant sur la décision prise au temps de Mgr DOROTHEOS, on annonce qu'aucune diminution des qualités requises chez les candidats à l'ordination ne pourra être envisagée.

Une nouveauté à signaler : la publication d'annonces officielles dans *E* concernant les paroisses vacantes dans l'archevêché d'Athènes. Le journal signale le fait avec satisfaction ; et les annonces de nouvelles vacances se succèdent.

Dans *En* un débat s'est engagé sur les mérites et démérites du clergé marié et célibataire. Ce thème est actuel en Grèce, mais la discussion n'a rien apporté de neuf ou de constructif jusqu'à présent (10 nov.) [3].

Le prof. Bratsiotis a publié dans *E* du 15 novembre un article pondéré et objectif demandant et suggérant que l'on repense un peu le rôle et le travail de l'*Apostoliki Diakonia*.

Dans l'île de TINOS, vient d'être fondé un NOUVEAU SÉMINAIRE ECCLÉSIASTIQUE (*Ἀνώτερον Ἐκκλ. Φροντιστήριον*) sous l'égide et la direction de l'*Apostoliki Diakonia*. Le célèbre pèlerinage à la Ste Vierge qui y a lieu apportera des sommes importantes pour l'érection et l'entretien du séminaire [4].

1. Cfr *En* 20 sept.
2. Cfr *K* 18 sept.
3. A un « outsider » il semblerait que la toute première chose à faire, ce serait de libérer le clerc célibataire de la nécessité de se soumettre à une parodie de profession monastique, puisqu'il n'a pas l'intention de contracter les obligations de l'état monastique. Si l'on fait cela, du coup tout le clergé se trouverait sur un pied d'égalité ; il n'y aurait plus d'archimandrites que dans les couvents. Aucun canon ne prescrit que pour devenir prêtre non marié il faille au préalable émettre la profession monastique.
4. Cfr *En* 1er oct.

Depuis le 1[er] novembre fonctionne à HAGIA VARVARA près d'Athènes le « Foyer de l'étudiante » et « l'École pour diaconesses », à l'organisation desquelles l'*Apostoliki Diakonia* travaille depuis des années [1].

Le Roi des Hellènes a mis entre les mains de l'archevêque cinq millions de drachmes (soit plus de 165.000 dollars). Cette somme devra servir à créer dans le couvent de PENTELI un SÉMINAIRE pour la formation de prêtres-confesseurs, destinés à exercer leur ministère dans les campagnes [2].

Dans la ville de KYPARISSA, eut lieu le 13 septembre une fête extraordinaire et très solennelle. *K*, hebdomadaire catholique, consacre une colonne et demie de ses quatre pages à une description détaillée et enthousiaste de cet événement orthodoxe. Il s'agit de la vénération dont fut l'objet, de la part de tout un diocèse, une croix faite en bois de Terre Sainte, consacrée par le parcours le vendredi-saint de cette année, de la voie douloureuse à Jérusalem, lorsqu'elle fut portée par l'ancien métropolite de Triphylie et Olympie, Mgr DAMASCÈNE, actuellement de Démétriade [3].

Herder Korrespondenz d'octobre, pp. 22-24, donne un exposé de la CRISE du mouvement œcuménique en Grèce.

Inde. — Une cérémonie en la cathédrale St-Georges à Madras fut célébrée en l'honneur du X[e] ANNIVERSAIRE de la formation de l'Église de l'Inde du Sud. C'est le 27 septembre 1947, en effet, que la nouvelle Église, la première qui résultât de l'union de corps ecclésiastiques épiscopaux et non-épiscopaux, a été constituée. Elle compte à présent plus d'un million d'adhérents, et environ un millier de ministres, pour la plupart des Indiens. La moitié des titulaires des quatorze diocèses sont également des Indiens [4].

1. Cfr *En* 20 oct.
2. Cfr *An* octobre.
3. Cfr *K* 2 oct. Nous relevons ce fait avec d'autant plus de satisfaction qu'en l'église du monastère de Chevetogne, repose une croix en tous points semblable, laquelle date de 1949.
4. Cfr *SŒPI* 11 oct.

Japon. — Le patriarcat œcuménique a chargé Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire (siège à Londres), d'une mission dans l'Extrême-Orient. Il a visité le JAPON et la communauté orthodoxe de SÉOUL (CORÉE) [1]. — Selon les dernières statistiques, il y aurait au Japon 34.391 orthodoxes [2] ; leur clergé comprend 2 évêques, 32 prêtres, et 5 diacres. Il y a deux ans encore, la communauté orthodoxe de Séoul (à peu près d'un millier d'âmes) dépendait de l'évêque IRÉNÉE de Tokio (de la juridiction russe métropolitaine d'Amérique), mais depuis lors elle a passé sous la juridiction de Mgr MICHEL, archevêque grec d'Amérique [3].

Jérusalem. — Le 30 août, le Dr. Angus Campbell MACINNES, a été intronisé comme archevêque anglican de Jérusalem, avec juridiction métropolitaine sur les évêques anglicans d'Iran, d'Égypte, de Lybie et du Soudan. Ces évêchés anglicans étaient jusqu'à cette date placés directement sous la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry, étant considérés comme des évêchés missionnaires de l'Église d'Angleterre. Le nouveau synode des évêques anglicans du Moyen-Orient ne constituera cependant pas une nouvelle province ecclésiastique, mais restera dépendant de Cantorbéry [4].

Norvège. — On se souvient de la NÉGATION formulée par l'évêque luthérien Kristian SCHJELDERUP concernant l'éternité des peines de l'ENFER. Cette attitude vient d'être jugée comme n'ayant « jamais fait partie de l'enseignement de l'Église ». Une résolution en quatre points de la « Convention ecclésiastique libre », qui fait partie de l'Église de Norvège, déclare que cette Église doit maintenir ses livres confessionnels dans la fidélité à la parole du Seigneur. Le fait de n'avoir pas demandé à

1. Cfr *AA* 21 août.
2. Cfr *SŒPI* 4 oct., p. 314. En 1956 le nombre des chrétiens s'était accru de 75.963, ce qui porta à 583.589 le nombre total, dont 227.063 catholiques et 322.135 protestants de différentes dénominations.
3. Cfr dans *Sobornost*, été 1957, Richard RUTT, *The Orthodox Church in Korea*, qui fait l'histoire de cette communauté (pp. 480-490).
4. Cfr *POC* juillet-sept., p. 271 ; *SŒPI* 4 oct.

l'évêque Schjelderup de donner sa démission « ne signifie pas que l'Église reconnaît pour sien l'enseignement de l'évêque » ; on ajoute que chaque fidèle « doit décider dans la fidélité à sa conscience devant Dieu », s'il va ou non pouvoir collaborer avec l'évêque [1].

Suède. — Ayant à débattre une série de motions parlementaires intéressant l'Église luthérienne suédoise d'État, la 27e Convocation biennale a entendu d'abord un discours de l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église de Suède. Celui-ci a souligné que l'Église n'est pas une création de l'État, et qu'elle doit être libre de vivre de sa propre vie ; il releva que le Parlement avait été invité à faire une enquête sur la forme et les conséquences prévisibles d'une SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT en Suède. — La convocation a REPOUSSÉ ensuite, par 62 voix contre 36, la motion qui aurait ouvert aux femmes l'accès au ministère pastoral [2]. Certe décision a causé un certain remous, et on parle d'un millier de fidèles qui auraient quitté l'Église, parmi lesquels des femmes ayant tenu un rôle éminent dans la vie religieuse du pays [3].

Suisse. — Du 19 au 22 septembre, eut lieu à Rheinfelden, près de Bâle, le 17e CONGRÈS VIEUX-CATHOLIQUE INTERNATIONAL. L'Église anglicane, l'Église épiscopalienne des États-Unis, les Patriarcats de Constantinople et de Moscou, ainsi que le Conseil œcuménique avaient envoyé leurs représentants. Le thème principal du congrès a été LE RÔLE DES LAÏCS DANS LA FAMILLE. L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr RINKEL, a parlé de la nécessité, pour les Églises vieilles-catholiques, de maintenir leur témoignage au sein du Conseil œcuménique des Églises, malgré les difficultés actuelles du dialogue œcuménique.

Relations interorthodoxes. — Dans un important article de l'*Ekkl. Vima* (sept.), le prof. KERAMIDAS a dit tout le mal

1. Cfr *SŒPI* 22 nov.
2. Cfr *SŒPI* 20 sept. ; 18 oct.
3. Cfr *PNHK* 7 déc.

que cause à l'Orthodoxie l'ESPRIT NATIONALISTE de ses membres, de ses hiérarques et de ses théologiens. Il n'hésite pas à dire que dans leur conscience, la première place est au souci de servir la Patrie. L'Église et ses intérêts ne viennent qu'en second lieu. L'auteur admet aussi que la PROLIFÉRATION DES ÉGLISES AUTOCÉPHALES est contraire à la notion authentique de l'Église dans l'Orthodoxie.

Dans sa séance du 15 octobre, le Saint-Synode de GRÈCE a décidé de répondre aux invitations adressées par le patriarche de MOSCOU à l'archevêque d'Athènes et au Synode, d'assister aux célébrations qui doivent commémorer, en mai 1958, le 40e anniversaire du rétablissement du patriarcat russe. Il fut décidé que l'Église de Grèce serait représentée par les métropolites NN. SS. JACQUES d'Attique et Mégaride, PANTÉLÉIMON de Thessalonique et JACQUES de Sisanios et Siatisti [1].

Durant l'été, les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche ont été à Athènes ; depuis lors, ce dernier est allé en Russie pour un séjour de plusieurs semaines.

Le patriarche ALEXIS de Moscou, officiellement invité par le patriarcat SERBE, a visité en octobre le patriarche de Serbie, VIKENTIJE. Il fit son voyage en compagnie de douze dignitaires de l'Église orthodoxe russe [2].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Au SECOND CONGRÈS MONDIAL DE L'APOSTOLAT LAÏQUE qui s'est tenu à Rome du 5 au 13 octobre, la division de la chrétienté a été une constante préoccupation. « Établir le dialogue œcuménique entre les chrétiens, et le tenir

1. Cfr *E* 1er novembre.

2. A la suite de cette visite, le gouvernement yougoslave a levé le ban qui depuis cinq ans interdisait l'importation et la diffusion en Yougoslavie du *Journal du Patriarcat de Moscou* (*ŽMP*). Le ban fut une riposte aux attaques que des chefs de l'Église russe avaient proférées contre la Yougoslavie et son président au cours de la querelle du Kominform qui, en 1952, opposa l'Union soviétique et la Yougoslavie. Cfr *SŒPI* 29 novembre, p. 372.

Cŭrkoven Vestnik de Sofia, 17 oct. 1957, est entièrement consacré au séjour du Patriarche ALEXIS en Bulgarie, du 10 au 23 septembre.

vivant, est un devoir grave pour l'Europe où s'est consommée cette division », dit Melle Marga KLOMPÉ, ministre de l'Assistance sociale en Hollande, lorsqu'elle parla de la *Responsabilité des laïcs en Europe.*

« Les autres continents considèrent à tort ou à raison l'Europe comme la manifestation du christianisme. — Les chrétiens d'Europe ont beaucoup d'éléments en commun, même s'ils sont séparés dans des choses essentielles. Ils luttent ensemble aujourd'hui pour la dignité de l'homme et, dans ce combat commun, ils peuvent beaucoup apprendre les uns des autres, dans le respect mutuel. Que la chrétienté soit divisée au lieu de former une unité, comme le Christ l'a voulu, doit nous être un objet constant de préoccupation et de souffrance [1] ».

Un RAPPORT BELGE, présenté au CARREFOUR POUR L'UNITÉ lors de ce congrès, contient des suggestions concrètes pour l'introduction de l'enseignement des questions relatives à l'Unité chrétienne dans les catéchismes, les leçons scolaires, la vie de la famille et celle de la paroisse, pour la collaboration avec les centres déjà existants, de contact et d'étude, pour l'usage de la presse et d'autres moyens modernes de diffusion.

Le R. P. Gustave WEIGEL, S. J., professeur de théologie au Collège de Woodstock, a communiqué ses impressions de la CONFÉRENCE DE FOI ET CONSTITUTION d'Oberlin, à laquelle il a assisté en qualité d'observateur [2].

Il a noté l'emploi assez général d'un vocabulaire qui se rapproche de celui des catholiques. Mais ce vocabulaire ne semble pas être interprété d'une manière tout à fait semblable par les différents orateurs. Il y avait comme une timidité devant la précision, mais aussi un désir de conserver à leurs paroles une certaine « fluidité » dans l'espoir qu'avec le temps une interprétation plus précise puisse leur être donnée. Du point de vue catholique, « la difficulté fondamentale réside dans le fait que tous les participants à la conférence sont assurés d'être dans l'Église du Christ. Cette assurance est contestée par les catholiques et cependant cette question fondamentale n'est jamais regardée en face et directement ».

1. Cfr *ICI* 1er nov., p. 24.
2. Cfr *Chronique*, 1957, p. 328.

Le Right Rev. Angus DUN, évêque épiscopalien de Washington et président de la conférence, s'est réjoui de ce que cette présence non officielle ait pu être rendue possible. « Nous espérons, a-t-il déclaré, que cette présence se répétera, car nous sommes absolument certains qu'une réconciliation ne pourra jamais être obtenue par des gens qui ne se rencontrent jamais »[1].

Istina, nº 2, 1957, après l'éditorial intitulé *L'Impasse* (il s'agit de celle dans laquelle serait engagé le postulat de la « seule Écriture »), publie une étude du P. Y. M.-J. CONGAR, *Brève histoire des courants de pensée dans l'anglicanisme* (pp. 133-164).

En complément de cet article, quelques pages sont ajoutées sur l'organisation interne de l'Église anglicane, tirées d'un ouvrage de l'évêque G. K. A. BELL. Le P. René BEAUPÈRE traite des conversations en cours entre l'Église de l'Inde du Sud et les luthériens, en y ajoutant les principaux documents auxquels son exposé se réfère (pp. 174-226). Le fascicule se termine en reproduisant des travaux ayant paru dans le *Bulletin* du département d'Études du Conseil œcuménique des Églises (III, 1), sur le *Culte*, le *Baptême* (G. S. H. LAMPE), la *Bible*, et les *Transformations sociales en Afrique*.

Le bulletin *Vers l'Unité chrétienne* de décembre achève la DIXIÈME ANNÉE de sa publication. Le fascicule est consacré aux *Tables* des dix années écoulées. On sera heureux de pouvoir ainsi se reporter avec plus de facilité aux abondants renseignements de cet organe mensuel du centre d'études « Istina ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — *Grigorios ho Palamas*, sept.-oct., contient la fin de l'article du P. Kotsonis sur la *Valeur canonique de la* communicatio in sacris *entre Orientaux et Occidentaux sous les dominations latine et vénitienne*[2].

1. Cfr *SŒPI* 4 oct.

2. L'A. conclut à la valeur nulle des faits comme argument canonique, étant donné que les Orthodoxes ne s'y prêtaient qu'à contre-cœur et par crainte. Le P. Kotsonis ne distingue nullement — il ne semble même pas envisager la possibilité de pareille distinction — entre Grecs orthodoxes et Grecs catholiques (de rite byzantin mais en union avec Rome). Quels qu'aient été les sentiments des Grecs eux-mêmes sur place (c'est ce qu'il faudrait examiner), il est manifeste que les nombreuses bulles ponti-

Le cahier XI de la *Pravoslavnaja Myslj* (*La Pensée russe*, travaux de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris) a paru. Signalons déjà ici trois études de ce recueil : Prof. H. A. Afanasjev, *L'Église catholique*, (ce que S. Ignace d'Antioche exprime par ce terme), pp. 17-44 ; P. N. Evdokimov, *Le mouvement de la pensée théologique en Occident* (pp. 62-72) ; Baron I. F. Meyendorff, *L'Apôtre Pierre et sa succession dans la théologie byzantine* (pp. 139-157).

Dans la *Nouvelle Revue théologique*, nov., M. J. Meyendorff publie un article *Humanisme, nominalisme et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle* (pp. 905-914).

Le grand réveil religieux et théologique que connut l'Église byzantine au XIVe siècle, devenu célèbre sous le nom d'« hésychasme », signifie un refus opposé par le christianisme oriental au grand mouvement de sécularisation qui avait commencé en Occident à la fin du moyen âge. Les partisans de l'Union se trouvant presque exclusivement parmi les humanistes, la vie religieuse authentique de l'Orient byzantin de l'époque fut compromise aux yeux de l'Occident dans la mesure où on l'associait avec l'antiunionisme. Et pourtant la question du palamisme — doctrine devenue officielle de l'Église byzantine — n'a pas été considérée comme un point de séparation entre les Églises au concile de Florence. « On ne peut que s'en féliciter, dit ici l'A., car il est bien plus facile d'engager aujourd'hui un dialogue dans une atmosphère plus sereine, en se fondant sur les textes authentiques qui expriment la pensée de Palamas, et en les replaçant dans les catégories patristiques et spirituelles qui étaient les siennes » (p. 907). L'A. donne un court exposé des idées majeures de l'œuvre principale de Palamas, qui est une apologie dirigée par le moine de l'Athos contre Barlaam le Calabrais et son nominalisme [1]. Dans ses conclusions, il remarque que le débat qui, à Byzance, opposa les moines aux humanistes, fut essentiellement de même nature que celui de l'Église romaine pour sauver le mystère

ficales *en faveur des Grecs* étaient inspirées par la conviction (erronée ou non) que les Grecs en question étaient des membres fidèles de l'Église en communion *réelle* avec le siège romain.

1. L'A. annonce que le texte critique complet de cette œuvre, intitulée *Défense des saints hésychastes* (rédigée entre 1337 et 1341), muni d'une traduction française et de brefs commentaires, paraîtra prochainement dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense*.

de l'Église en tant qu'anticipation *réelle* du Royaume à venir, devant la Réforme protestante. Ce qui lui fait ajouter que « le palamisme est, à sa façon, une sorte de contre-réforme orientale qui, effectuée à temps, évita la crise interne dans l'Église byzantine ». Citons aussi la finale de cet article suggestif :

« N'étant à proprement parler ni une philosophie ni un système, la pensée de Palamas ne peut être jugée en fonction des catégories scolastiques. Pour retrouver la compréhension mutuelle entre Orientaux et Occidentaux nous devrions rechercher aujourd'hui, dans un dialogue patient et basé sur les textes, l'inspiration fondamentale des deux modes de pensée. Il serait peut-être possible alors de délimiter avec plus de netteté ce qui, dans les deux traditions chrétiennes, appartient à la Tradition de l'Église à laquelle tous les chrétiens doivent se référer pour retrouver l'unité des premiers siècles » [1].

A la suite de l'article *Pour une restauration de la liturgie byzantine*, signalé ici dernièrement [2], la revue *Proche-Orient Chrétien*, juillet-septembre 1957, publie un PROJET DE RESTAURATION (pp. 250-260). Il s'agit d'un enregistrement sur bande magnétique, entendu à l'occasion de la « semaine sacerdotale » du clergé grec-melkite catholique, tenue au monastère St-Jean de Choueir (Khonchara, Liban), en juillet dernier. Pour répondre au désir de plusieurs lecteurs, qui souhaitent connaître les réactions des milieux orthodoxes et catholiques devant cet effort de renouveau, la direction de la revue a sollicité l'avis de certaines personnalités particulièrement qualifiées. Le prochain fascicule publiera une lettre de M. Panagiotis TREMBELAS, ancien professeur de liturgie à la Faculté de théologie de l'université d'Athènes.

Une BROCHURE vient de nous arriver, dont le titre est *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien*, et qui a pour auteur le P. Oreste KÉRAMÉ (*Bulletin d'Orientations œcuméniques*, Beyrouth, 1957). D'un style ardu, ces pages expriment toute l'angoisse d'un chrétien oriental catholique (du monde arabe) devant le problème complexe de l'Union des Églises.

1. Cfr du même auteur, dans *Le Messager* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants Russes), N° 3, 1957, *La signification historique de la doctrine de S. Grégoire Palamas*, pp. 3-9.

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 319.

Protestants. — *ELK* du 15 octobre publie, dans ses parties essentielles, le MÉMORANDUM allemand concernant l'établissement d'un INSTITUT pour l'étude de l'Église catholique romaine, ainsi qu'en décida la Fédération luthérienne mondiale lors de sa session à Minneapolis (USA) en août dernier [1].

Une place de plus en plus importante dans le dialogue interconfessionnel en Allemagne est occupée par la revue *Una Sancta* (Niederaltaich), qui vient d'achever sa 12e année. On y trouve des contributions variées, qui constituent souvent des échanges d'idées très vivants et instructifs. Devant l'initiative mentionnée ci-dessus de la part des luthériens (le *Mémorandum* se réfère du reste au *Haus der Begegnung* de l'abbaye de Niederaltaich) on ne peut que se réjouir de ces prises de contact. Ajoutons que l'INSTITUT JOHANN ADAM MOEHLER, inauguré en janvier à Paderborn pour l'étude de la Réforme [2], a réuni en octobre sa commission d'études, en vue d'organiser son fonctionnement ; la revue *Catholica* commencera à paraître au début de 1958.

QUELQUES ARTICLES :

Joaquín SALAVERRI, S. J., *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorias del protestantismo*, dans *Miscelanea Comillas*, 1957, XXVII, pp. 7-60.

Jean ERBES, *A propos de l'évolution de la théologie : de Harnack à Guardini*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1957, nº 3, pp. 252-256.

Kenneth DOUGHERTY, S. A., *American Protestantism and the Mother of God* dans *Unitas*, 1957, nº 2, pp. 87-98.

Rev. F. P. COLEMAN, *The Approach to Rome*, dans *Faith and Unity*, oct. 1957, pp. 11-15.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Rév. William S. SCHNEIRLA donne dans la revue *St. Vladimir's Seminary Quarterly* de juillet 1957, un exposé sur *The Latest Orthodox-Anglican Conference: Moscow 1956* (pp. 7-22).

Theologia, juill-sept., contient la première partie d'un article du P. KOTSONIS, où celui-ci examine les ORDINATIONS ANGLI-

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 322.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 93.

CANES du point de vue du droit canon orthodoxe. Dans cette première partie, il conclut ainsi : étant donné que ni la grâce ni aucun sacrement valide n'existent en dehors de l'unique Église orthodoxe, l'Église anglicane ne possède pas de ministère valide en soi, ni *κατ' ἀκρίβειαν* ni *κατ' οἰκονομίαν.* Reste à examiner si, dans le cas hypothétique d'une conversion à l'Orthodoxie, l'ordination d'un ecclésiastique anglican pourrait être reconnue soit *κατ' ἀκρίβειαν* soit au moins *κατ' οἰκονομίαν* [1].

Dans *E* du 15 oct., notons un long compte rendu de l'ouvrage récent du R. P. Jérôme KOTSONIS sur l'*Intercommunion*, fait par l'archevêque MICHEL d'Amérique.

Entre le patriarche œcuménique de Constantinople et le vice-président du bureau des affaires étrangères de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD), le pasteur STRATENWERTH, ont eu lieu des pourparlers en vue d'une collaboration plus étroite entre l'Église orthodoxe du Patriarcat et l'EKD, surtout par un échange renforcé d'étudiants [2].

QUELQUES ARTICLES :

Rev. A. SCHMEMANN, *The Fourth Liturgical Week at St. Sergius in Paris*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, juillet, pp. 46-47.

Edmund SCHLINK, *Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche* dans *Oekumenische Rundschau*, nov., pp. 153-164.

Fr. K. PHILIPPOSE, *Orthodoxy and Mission*, dans *The Student World*, 1957, nº 4, pp. 361-369.

Sergius BULGAKOFF, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, dans *IKZ*, juillet-septembre, pp. 168-200.

W. DE VRIES, *Russische Orthodoxie und Oekumene*, dans *Stimmen der Zeit*, décembre, pp. 185-197.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Du 16 au 18 septembre, une CONFÉRENCE théologique anglicane et vieille-catholique, tenue à Rheinfelden, près de Bâle, a étudié les différents aspects de la DOCTRINE EUCHARISTIQUE et les conséquences qui en découlent sur les problèmes généraux de l'intercommunion. (Nous

1. La même revue contient en français un article du professeur C. KONIDARIS, *Conclusions de mes nouvelles recherches sur l'organisation primitive de l'Église.*

2. Cfr *Oekumenische Rundschau*, nov., p. 183.

avons noté déjà que, cette année, anglicans et vieux-catholiques ont commémoré le 25e anniversaire de leur intercommunion réalisé après la Convention de Bonn, en 1932).

Dans le *Bulletin anglican* de novembre, le Rév. G. S. WAKEFIELD de Stockport écrit quelques pages sur *l'Église anglicane vue par un pasteur non conformiste* (pp. 15-25).

Notons comme un fait caractéristique, pour les notions ecclésiologiques spéciales qu'il implique, l'avertissement répété de l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. FISHER, contre le « danger » d'une union de tous. S'adressant à une assemblée de 3.000 personnes, il s'est exprimé ainsi :

« Vous pouvez vous rendre compte du terrible danger qui nous menacerait ; je le dis sérieusement, car si nous étions tous un et unis, la liberté de ne pas avoir la même opinion que la majorité au pouvoir serait menacée, et l'histoire du monde montre l'immense valeur qu'ont toujours eue les minorités et les oppositions. Plaise à Dieu qu'il y ait un jour une Église unie — unie en un certain sens. Mais cela n'arrivera pas tant que nous ne serons pas tous assez forts dans la foi chrétienne pour supporter les différences les uns des autres, et pour refuser de les réduire par la force... Nous ne sommes pas encore mûrs aux yeux de Dieu pour être une Église complètement unie » [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — L'Asie a besoin d'un NOUVEAU type de missionnaire, qui soit un « ami, un philosophe et un guide » pour les jeunes Églises, pour remplacer l'ancien « superintendant, directeur et patron », a dit le Dr. Rajak B. MANIKAN évêque luthérien de Tranquebar. — « Le temps est venu du missionnaire qui se met derrière le char pour le pousser au lieu de se mettre devant pour le tirer ». Une nouvelle théologie a révolutionné la politique missionnaire traditionnelle. La croissance de ce qu'on nomme les jeunes Églises mène à de nombreux ajustements approfondis des rapports entre elles et les vieilles Églises : « L'Église commence seulement à naître à la véritable œcuménicité » [2].

En juillet dernier, la CIMADE (Comité inter-mouvements auprès des évacués) a tenu de nouveau des cours interconfessionnels

1. Cfr *SŒPI* 1er nov., p. 344.
2. *Id.*, p. 346.

d'information théologique. Ces réunions ont eu lieu cette fois à SAINTE-COLOMBE, et le thème des conférences fut le *Credo.* Ont pris la parole : le Rév. Dr. W. S. SCOTT, le R. P. BEAUPÈRE, O. P., le pasteur M. RÉVEILLAUD et le R. P. Archimandrite ALEXIS. Les textes des conférences, avec deux annexes sur des questions de liturgie (R. P. ALEXIS, *Aux origines de la liturgie chrétienne* ; Dr. W. S. SCOTT, *L'art du culte selon la coutume de l'Église d'Angleterre*) ont été ronéotypés [1].

Les présidents de l'ALLIANCE UNIVERSELLE DES UNIONS CHRÉTIENNES masculines et féminines, M. Charles SHERMAN et Mme Isabelle CATTO, ont conjointement adressé un APPEL aux membres des deux associations répandus dans plus de 70 pays, à l'occasion de leur 90e SEMAINE ANNUELLE DE PRIÈRES qui eut lieu en novembre dernier. Le thème de cette semaine était : *Dieu a tant aimé le monde.*

L'attention ayant été attirée récemment sur le danger du « confessionalisme dans l'œcuménisme », là où les activités des grands groupes confessionnels pourraient croiser et même compromettre la tâche du Conseil œcuménique des Églises [2], une première consultation sur ce sujet s'est terminée le 15 novembre à Genève. Des luthériens, des méthodistes, des réformés, des anglicans, des baptistes, des quakers et des congrégationalistes y participaient. Cette rencontre de deux jours a été jugée « extrêmement utile », et les représentants de ces sept groupements confessionnels se sont engagés à échanger des documents sur les buts, constitutions, publications, progrès enregistrés, études entreprises et renseignements sur de futures séances de leurs dénominations respectives. Le Dr. VISSER 'T HOOFT, s'adressant à la conférence, fit appel aux dirigeants confessionnels pour

1. Nous avons également reçu les textes des conférences faites l'an dernier à SÈVRES (août 1956) : le sujet était *La Tradition :* Pasteur B. MOREL, *Tradition, Espace et Temps ;* R. P. Lev GILLET, *La Dimension liturgique de la Tradition ;* Dom O. ROUSSEAU, *La Théologie de l'Histoire d'après la vision des Pères de l'Église ;* Rev. J. JAMES, *Le Message de la Foi au péril des Temps.*

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 325.

qu'ils contribuent à mettre fin aux fonctions qui font double emploi dans les différents domaines de l'activité œcuménique. Relevant l'appréhension de nombreuses personnes qui craignent de voir le travail du mouvement œcuménique devenir bureaucratique, il a reconnu que le danger ainsi couru devait être présent à tous les esprits [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW d'octobre est presque entièrement consacrée à des thèmes de la réunion du Comité Central à NEW-HAVEN en août dernier ; les articles de H. BERKHOF et de J. RUSSEL CHANDRAM sur *The Church's Calling to Witness and to Serve*, ont trait au principal parmi eux : la FUSION du COE et du CIM dont le projet est donné par le *Ecumenical Chronicle*. Deux articles autonomes : KLAUS VON BISMARCK : *The Christian Vocabulary : an Obstacle to Communication* (rôle du théologien et du laïc pour l'écarter) ; JEAN-MARC CHAPPUIS *The Dialogue between Church and Press*, contient des remarques intéressantes sur le journalisme chrétien fruit de l'expérience de l'A. qui est directeur de *La Vie protestante* de Genève.

The *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline), été 1957, a publié la DÉCLARATION des délégués de l'Église orthodoxe, faite lors de la conférence américaine de FOI ET CONSTITUTION, Oberlin (Ohio), en septembre dernier [2].

Les délégués orthodoxes expriment, dans ce document, leur joie de pouvoir participer à une conférence d'études qui se consacre au problème de l'unité chrétienne, mais ils ajoutent que leur point de vue est nécessairement différent de celui des autres participants. Pour eux, en effet, l'Unité recherchée existe déjà au sein de l'Orthodoxie, avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle ininterrompue. Cela, ils ne peuvent pas le soumettre à une discussion, comme si ce n'était qu'hypothétique et problématique. L'Église orthodoxe déplore la désunion entre les chrétiens, et se sent particulièrement appelée à contribuer à la restauration de l'unité chrétienne en Occident ; c'est pourquoi elle prend part aux conversations œcumé-

1. Cfr *SŒPI* 22 novembre.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 328.

niques. Ce document explique ensuite comment, pour l'Église orthodoxe, l'unité est une propriété essentielle de l'Église et ne peut se perdre. Sans présomption, l'Église orthodoxe se considère comme l'*Una Sancta,* et ce n'est qu'en son sein que les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité. « C'est là en effet le message propre de l'Orthodoxie orientale à une chrétienté occidentale divisée ». Pas d'intercommunion sans unité de foi et de culte ; on regrette que la conférence n'ait pas inséré dans son programme le problème de l'Ordre et de la succession apostolique. L'unanimité dans la foi et l'expérience du culte dans l'esprit et la vérité sont corrélatives ; les deux ensemble créent la vraie communion. Le terme d'« intercommunion » est à rejeter, car il suppose plusieurs « dénominations » ; or dans la vraie unité de l'Église du Christ, il ne peut en être question. Le document conclut en rappelant que déjà à Édimbourg en 1937 les délégués orthodoxes avaient pris position de la même façon, tout en exprimant leur désir de participer aux travaux d'études, afin que la plénitude de la tradition apostolique soit connue par tous ceux qui cherchent sincèrement l'unité dans le Seigneur et dans son Église.

La déclaration est signée par Mgr ATHÉNAGORE (Kokkinakis), et les Rév. George FLOROVSKY, Eusebius A. STEPHANOU, George TSOUMAS et John POULOS.

Dans *The Student World,* nº 4, 1957, consacré à la vie et à la mission de l'Église, notons ici deux contributions ; W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Mission of the Church* ; et Keith R. BRIDSTON, *Is Ecumenism a hindrance to Evangelism?*

L'ordre des prières pour la SEMAINE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE, que la commission de Foi et Constitution a publié pour janvier 1958, est basé sur l'oraison dominicale. Chacune de ses demandes orientera la prière et la méditation pour chaque jour de la semaine. Parmi les autres et nombreux préparatifs de la semaine, notons les entretiens œcuméniques organisés, comme chaque année, du 8 au 11 janvier 1958 par la Communauté de Grandchamp (Suisse) avec participation de conférenciers de différentes confessions. Les entretiens auront pour sujet *La Personne et l'œuvre du Saint Esprit.*

17 décembre 1957.

Notes et documents.

I. Une lettre de S. Ém. le Cardinal Tisserant à dom Lambert Beauduin.

Irénikon a publié dans le 2e fascicule de cette année (p. 241-242), une lettre que le Cardinal van Roey, archevêque de Malines, avait adressée en avril dernier à dom Lambert Beauduin, fondateur du monastère d'Amay, à l'occasion de ses soixante années de sacerdoce. L'éminent prélat y relevait surtout les mérites de dom Beauduin comme de « celui d'un des grands pionniers du renouveau liturgique, non seulement dans notre pays, mais aussi au-delà de nos frontières ».

A l'occasion du jubilé des cinquante ans de profession monastique de dom Beauduin, cérémonie qui eut lieu dans l'intimité à Chevetogne, le 5 octobre, en présence du Rme Père Abbé coadjuteur de l'Abbaye du Mont-César, Son Éminence le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré Collège et Secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, a envoyé à son tour au jubilaire une lettre pleine de bienveillance et d'encouragement, relevant particulièrement les mérites de dom Beauduin dans son travail unioniste. A la manifestation qui se ferait à Chevetogne en l'honneur de dom Beauduin, disait-il, « la Sacrée Congrégation veut être présente avec ses souhaits les meilleurs », faisant des vœux pour que le jubilaire puisse encore acquérir « de nouveaux mérites pour l'Église et pour les âmes ». « Une date si heureuse, ajoutait-il, fournira à Votre Paternité l'occasion de faire le bilan d'un passé assurément bien rempli, et vous permettra de renouveler le don total de vous-même à la cause de l'Unité ».

Voici le texte original de la lettre :

Sacra Congregatio
« Pro Ecclesia orientalì »
Prot. N. 195/50.

Roma, 2 ottobre 1957.

Reverendissimo Padre,

Questa Sacra Congregazione ha appreso con vivo compiacimento che la Paternità Vostra Reverendissima celebrerà il 5 corrente il 50° della Sua Professione Monastica, circondato dall' affetto e dalla stima dei Suoi Confratelli, amici e ammiratori.

La Sacra Congregazione vuole essere presente alla manifestazione coi suoi auguri migliori, uniti a quelli di sempre nuovi meriti per la Chiesa e le anime.

Tale fausta data, come darà alla Paternità Vostra l'occasione di fare il bilancio del passato, certamente attivo, cosi Le servirà per rinnovare davanti a Dio la completa dedizione di se stesso per la Causa dell' Unità.

Sono lieto di communicar Le per la circostanza l'Augusta Benedizione Apostolica del Santo Padre.

Profitto volentieri dell' occasione per porger Le i sensi del mio religioso ossequio, con cui mi confermo.

della Paternità Vostra Reverendissima
dev.mo nel Signore

(s.) † Eugenio Card. Tisserant.

A. Coussa, Assessore.

Tous les amis de dom Lambert Beauduin — et ils sont nombreux — se réjouiront de voir ainsi se multiplier, autour du vénérable octogénaire, les témoignages de sympathie des plus hautes personnalités de l'Église, joints à la bénédiction du Souverain Pontife.

II. L'Occident médiéval et les Pères orientaux.

1. Dom Jean Leclercq vient de faire paraître un ouvrage d'initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, intitulé *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu* [1]. Cet ouvrage, d'une étonnante richesse

1. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 270 p., 4 pl. hors-texte. Voici le titre des chapitres : Ire partie : *La formation de la culture monastique :* Conversion de saint Benoît ; saint Grégoire, Docteur du désir ; Le Culte et la Culture ; IIe partie : *Les sources de la culture monastique :* La dévotion au ciel ; les Lettres sacrées ; l'antique ferveur ; les études libérales ; IIIe partie : *Les fruits de la culture monastique :* Les genres littéraires ; la théologie monastique ; le poème et la liturgie ; littérature et vie mystique.

d'information, met en évidence d'une manière extrêmement révélatrice un certain nombre de points qui intéresseront tous ceux qui sont en quête de lumières, dans la pastorale moderne, pour l'étude de la Bible, de la théologie patristique, voire même de la langue liturgique : quelques pages très neuves, en effet (43-52), nous font sentir la libération que fut le christianisme occidental pour la langue latine (p. 48), et beaucoup de remarques expliquent de façon très suggestive comment le latin chrétien a été un des facteurs les plus importants de la formation de notre monde religieux, et par combien de fibres celui-ci lui est resté attaché.

Mais c'est à un autre chapitre que nous voudrions nous reporter, à celui intitulé *L'Antique ferveur*, où la nostalgie du monachisme ancien oriental — et de l'Orient tout entier — apparaît comme conjointe à toutes les réformes efficaces.

« Saint Benoît prescrit la lecture à l'office divin des *Expositiones* faits par ceux qu'il nomme les Pères... ce mot revient quatre fois et il y désigne plus spécialement les Pères du monachisme. Or ceux-ci sont des orientaux, ce qui entraîne une conséquence nouvelle : le monachisme bénédictin n'est pas seulement attiré vers les sources patristiques en général, mais particulièrement vers les sources orientales. — Ceci doit être marqué avec insistance... Non que Benoît soit ' un oriental égaré en Occident ' : c'est un latin ; mais il a le respect de cette tradition orientale, ' qui est au monachisme ce qu'est la tradition apostolique par rapport à la foi de l'Église ' (D. Winandy).

» Aussi n'est-il pas étonnant qu'à toutes les grandes époques du monachisme occidental, on ait voulu renouer avec cette tradition authentique... Un exemple révélateur est fourni par un manuscrit italien du XIe siècle ; aussitôt après le texte de la Règle de S. Benoît y est ajoutée une liste de ceux qui ont ' institué ' la vie monastique. Or, sur vingt-six Pères du monachisme qui sont énumérés, il n'y a que quatre Latins. ...Et de fait, les observances monastiques et les textes qui les inspirent doivent beaucoup à l'Orient et aux écrits qui les faisaient connaître, *Apophtegmes* et *Vies des Pères*, *Conférences* de Cassien, *Règles* de S. Basile. Tout dans la vie bénédictine est réglé selon des idées, des pratiques, parfois des mots qui sont venus des moines de l'antiquité et qui relient chaque génération aux origines du monachisme. Et chaque renouveau de vie bénédictine se fait par référence à ces mêmes origines... Orderic Vital disait à Robert de Molesmes, fondateur de Citeaux : ' Lisez les actions des saints Antoine, Macaire, Pachôme... Nous ne marchons

plus sur les traces de nos Pères, les moines égyptiens, de ceux qui ont vécu en Terre Sainte ou dans la Thébaïde '. Ainsi, à toutes les époques, les moines sentent l'attrait de la ' lumière qui vient d'Orient ', d'où ils savent qu'ils ont reçu les conceptions et les usages qui fondent leur manière de vivre. Et Guillaume de Saint-Thierry traduit un vœu que tous partagent quand il souhaite aux destinataires de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, « d'implanter dans les ténèbres de l'Occident et les froidures de Gaule la lumière de l'Orient et l'antique ferveur de la vie religieuse de l'Égypte »...

Les moines d'Occident « n'ont pas eu seulement de l'âge patristique une connaissance livresque (quoique limitée), mais de plus et premièrement une certaine connaissance par voie de communion vivante par une sorte d'expérience et de connaturalité. De l'âge patristique, le monachisme a reçu et gardé fidèlement, avec plus d'exclusivisme que les milieux non monastiques, quatre sorte de biens : des textes, des modèles, des idées et des thèmes, et un vocabulaire... Dans leur connaissance des Pères grecs, les moines du moyen-âge furent entièrement tributaires des traducteurs de l'époque patristique. Tandis que la période où Cassiodore faisait travailler son école de traducteurs était encore une époque bilingue, le moyen-âge dans son ensemble, surtout jusque vers la fin du XIIe siècle, a ignoré le grec. Au XIIe siècle, des moines latins prirent l'initiative de faire traduire des textes grecs, lorsqu'ils en eurent la possibilité. Mais déjà une partie considérable de l'héritage patristique reçu des Grecs avait été traduit : il fut conservé et transmis, comme tout ce qui restait de la culture ancienne, surtout en Italie et en Angleterre. Dans le poème où il chante la louange de l'Église d'York, Alcuin dit ' qu'on y trouvera les vestiges des Pères anciens... ' et il cite à titre d'exemples S. Athanase, S. Basile, S. Jean Chrysostome.

» La deuxième constatation concerne le caractère des textes conservés : les plus souvent traduits et les plus répandus sont, pour ainsi dire, les plus monastiques : ceux dans lesquels il est parlé de moines ou à des moines. Ce sont d'une part les textes ascétiques : Basile, Ephrem, Chrysostome — d'autre part, les commentaires bibliques : Chrysostome, Hésychius et surtout Origène : celui-ci est, de tous les anciens auteurs grecs, et dans tous les domaines, le plus lu.

» En somme, dans le monachisme occidental du moyen-âge, on ne posséda pas assez de textes orientaux pour connaître vraiment l'ensemble de la théologie grecque, mais on voulut avoir, et de fait on posséda, tout ce qui touchait à la vie religieuse, tout ce qui pouvait y être utile, tout ce qui transmettait les conceptions et les pratiques du monachisme ancien...

» Aussi discerne-t-on dans les écrits spirituels et théologiques des moines un certain accord spontané avec la pensée grecque de l'antiquité. Chez un Rupert de Deutz, un Isaac de Stella, comme chez d'autres, on devine tout un arrière plan archaïque et oriental dont le contenu est difficile à préciser et qui reste à étudier. Sans doute plusieurs de ces infiltrations sont-elles venues de Philon par l'intermédiaire de S. Ambroise. De plus, partout et à toutes les époques, par l'intermédiaire de Cassien on recevait des mots et des idées venus de Clément d'Alexandrie et de S. Irénée. Mais beaucoup d'éléments sont dus à Origène, connu directement ou à travers Évagre. — Évagre transmettait des idées et des thèmes origéniens. Mais on a également connu Origène lui-même [1]. Si on lit les introductions aux différents volumes de l'édition critique de l'Origène latin, on peut noter que presque tous les manuscrits sont d'origine monastique, et que la plupart datent du IXe et du XIIe siècle. D'autres indices permettent aussi de constater qu'à chaque époque et dans chaque milieu où il y eut un renouveau monastique, on assiste à un revival d'Origène. Ceci est vrai de la réforme carolingienne ; c'est encore plus net, en tout cas plus facile à constater, au sujet du renouveau monastique du XIIe siècle...

» Il est désormais établi que S. Bernard s'est inspiré directement — et plus d'une fois — du texte d'Origène : il n'a pas seulement connu les thèmes origéniens que transmettaient les Pères latins ou les compilations médiévales. ... Or cette fidélité à Origène n'était pas sans mérite : car on savait tout le mal que S. Jérôme avait dit de lui ; on savait que des erreurs lui étaient attribuées sur quelques points précis. Et cependant on éprouvait pour l'ensemble de son œuvre, et spécialement pour ses commentaires bibliques, un attrait irrésistible. Pour se donner le droit d'y céder, pour libérer ce complexe de méfiance de la conscience des lecteurs, on faisait souvent précéder le texte d'Origène des phrases où S. Jérôme lui-même avait fait son éloge, ou de divers poèmes affirmant son orthodoxie ». Et l'auteur de citer tout au long le témoignage d'une moniale, Élisabeth de Schönau († 1164), laquelle, tourmentée au sujet de ce docteur, avait reçu de la sainte Vierge une communication durant une vision, lui assurant que « l'erreur d'Origène ne procédait pas d'une mauvaise volonté, mais d'une ferveur excessive avec laquelle il s'est plongé dans la profondeur des Saintes Écritures qu'il aimait, et dans les mystères divins qu'il a voulu scruter avec excès ».

1. Cfr D. J. Leclercq, *Origène au XIIe siècle*, dans *Irénikon*, 1951, pp. 425-439.

Non seulement la doctrine des Pères grecs et des ascèstes orientaux passa dans celle du monachisme médiéval, mais aussi leur vocabulaire : le mot *theoria* pour signifier la vie contemplative, *metania*, pour signifier prostration, *schema* pour désigner l'habit, et *philosophia* qui désignait « le discernement pratique de la valeur des choses et de la vanité du monde, auquel il faut renoncer ».

L'auteur note également qu'au XIIe siècle en Hongrie des moines latins qui entrèrent en contact avec des moines orientaux, traduisirent les *Capita de Caritate* de Maxime le Confesseur, et que cette traduction fut apportée à Paris, où Pierre Lombard l'utilisa dans ses *Sentences* (p. 96).

Nous pourrions encore citer, de ce bel ouvrage, des passages vivants sur le grand saint Antoine du désert, « le Père des moines » (p. 98), sur l'exégèse patristique (p. 105-107), sur l'unité de la théologie (p. 180 sv.), sur la liturgie synthèse des arts (p. 219 sv.) la musique et la poésie (p. 223 sv.) l'art et le chant sacrés (p. 227-230), le mystère du culte (231 sv.) etc.

Le but premier de l'auteur, pourtant a été de relever la valeur de la théologie appelée par lui « monastique », qui n'est que la continuation de la théologie des Pères, à une époque où les programmes scolaires des écoles non monastiques préparaient progressivement un enseignement qui aboutirait à celui des universités.

2. Le livre de dom Leclercq dont nous venons de citer de larges extraits était à peine sorti de presse, qu'un autre ouvrage tout à fait remarquable, mais plus technique, du P. M. D. Chenu O. P. paraissait sous le titre *La théologie au XIIe siècle* [1]. Deux chapitres y sont consacrés à peu près au même sujet (ch. XII : *L'entrée de la théologie grecque ;* ch. XIII : *L'Orientale lumen*). L'auteur dont nous connaissions depuis longtemps la qualité des travaux sur cette période de l'histoire (plusieurs chapitres de ce livre avaient paru antérieurement sous forme d'articles) et spécialement sur tout qui concerne la pénétration de l'aristotélisme dans le moyen âge latin, remarque ici que « s'il y a eu, de 1150 à 1250, une crue de l'aristotélisme, on peut dire qu'il y eut aussi, à la faveur des mêmes curiosités en éveil par la découverte et la traduction des textes anciens, une crue de la théologie grecque, qui provoqua à sa manière, et, il est vrai, sans le même succès, un ensemble de réactions vives dans le développement des doctrines religieuses » (p. 275). Il note ensuite toute une série

1. Préface d'Étienne Gilson (Études de Philos. médiév., XLV), Paris, Vrin, 1957 ; in-8.

d'auteurs qui se sont fait alors les protagonistes de ce mouvement, vogue qui était due en grande partie aux Croisades, par lesquelles des maîtres latins avaient été en contact avec la chrétienté grecque. On voit subitement l'anthropologie cappadocienne émerger vers 1160, époque en laquelle « l'accroissement quantitatif de la connaissance des textes détermine, en qualité mentale, la conscience d'une originalité doctrinale des Grecs » (p. 276). Ce n'est plus seulement Denys l'Aréopagite, accrédité déjà, qui continue de se répandre, mais Maxime, Grégoire de Nazianze, dont les œuvres apparaissent dans une traduction nouvelle, Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome renouvelé lui aussi et saint Jean Damascène surtout, sans oublier Origène qui s'infiltre à travers tous ceux-là, et dont nous avons déjà parlé. « Tout le moyen-âge est ainsi sous l'expansion culturelle de l'Orient ». Le P. Chenu vise ici les écoles plus encore que les monastères. Devant cet engouement, les réactions ne manquent pas. Ceux qui sont inféodés étroitement au monde latin « éprouvent désormais humeur et irritation contre les ‘ Grecs ’ intrus, dont s'offusque, non sans raison, leur docilité augustinienne. Scot Érigène le constatait déjà ; c'est au nom d'Augustin que la résistance s'organisait contre les doctrines de ‘Grégoire le théologien, de Maxime, d'Ambroise ’, et l'on peut citer un théologien, Hugues de Fouilloy (vers 1160) qui refuse d'employer des ‘ expressions grecques, ou barbares et inusitées, qui troublent les simples ’» (p. 287). Mais « là-même , et non sans une dialectique subtile, où l'augustinisme fixait les conservatismes mentaux, la séduction des formes orientales allait jusqu'à fomenter de fraternelles controverses » (p. 289).

En plusieurs pages, les ouvrages de dom Leclercq et du P. Chenu se recouvrent. Ils sont l'indice de cette manière moderne de remonter aux sources, qui consiste à s'intéresser aux divers courants qui, dans le passé, y sont eux-mêmes avidement retournés.

D. O. R.

III. Réunions et Congrès.

Nous groupons ci-après quelques comptes rendus de congrès récents d'un intérêt œcuménique peut-être inégal, mais incontestable.

1. Congrès de Saint-Serge.

Pour la quatrième fois, du 1er au 4 juillet 1957, se sont rendus à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris (93, Rue de

Crimée, Paris, 19e), en vue de rencontres érudites et fraternelles, un certain nombre de liturgistes appartenant à diverses confessions chrétiennes. Nous avons rendu compte des trois premiers congrès (*Irénikon*, 1953, p. 308 sv. ; 1954, p. 329 sv. ; 1955, p. 331 sv.). Les organisateurs de la réunion avaient pris cette fois un thème général, à savoir celui de « L'année liturgique », ou de questions s'y rapportant.

A la séance d'ouverture, S. Exc. Mgr Cassien, recteur de l'Institut, insista, dans ses souhaits de bienvenue, sur le rapprochement des esprits que doivent provoquer de telles réunions, où l'étude se fait entre chrétiens séparés sur la base de la prière en commun. Voici quelles furent les communications faites au Congrès : 1. Prof. André GRABAR, du Collège de France : *L'iconographie dans l'Année liturgique*. — 2. Prof. Harald RIESENFELD, de l'Université d'Upsala : *Sabbat et Jour du Seigneur dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*. — 3. Dom Bernard BOTTE, O. S. B. : *Le Culte des Saints de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne*. — 4. Rev. Allan Mc ARTHUR, de Glasgow : *L'Année chrétienne et la réforme du lectionnaire*. — 5. Dom Olivier ROUSSEAU, O. S. B. : *L'Année liturgique et la théologie du temps d'après les Pères*. — 6. Dom Bernard CAPELLE, O. S. B. : *Remarques sur la liturgie de Saint Basile* (Communication lue par dom Botte). — 7. R. P. Alphonse RAES, S. J., Professeur à l'Institut oriental de Rome : *La structure de l'Année liturgique arménienne et copte*. — 8. Dom Burkhard NEUNHEUSER, O. S. B. : *La présence de l'œuvre du Christ dans l'année de l'Église considérée à la lumière des conceptions de dom Casel*. — 9. Rév. E. C. VARAH, *Les implications œcuméniques et liturgiques du projet de calendrier mondial universel*. — 10. R. P. Alexandre SCHMEMANN, Prof. au Séminaire St-Vladimir à New-York : *Aux origines de l'année liturgique : Le « dualisme » liturgique de l'Église primitive*. — 11. Prof. Théodose SPASSKY, de l'Institut St-Serge : *Les jours de l'avant-fête de Noël*. — 12. M. l'Abbé Balthasar FISCHER, de l'Institut liturgique de Trèves : *Le rôle du psaume « Qui habitat »* (ps. XC) *dans la liturgie romaine du Carême* (communication lue par dom Neunheuser). — 13. Mgr CASSIEN, Recteur de l'Institut St-Serge : *La bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament*.

Les congressistes ne se séparèrent pas sans avoir remercié chaleureusement leurs hôtes, et spécialement le R. P. Archimandrite Cyprien Kern, animateur discret de ces congrès, ni sans avoir prévu certaines modalités de la réunion prochaine, en laquelle ils comptent bien de nouveau se rencontrer.

2. Le Congrès international de Musique sacrée de Paris.

Signe des temps : le grand Congrès de Musique sacrée qui eut lieu à Paris du 1er au 8 juillet dernier ne limita pas son objet au chant et à la musique religieuse de l'Occident, mais voulut manifester dans son programme un intérêt spécial envers la musique des Églises d'Orient. Une séance lui fut consacrée, en laquelle le R. P. Dumont, O. P., souligna, dans une conférence appropriée, l'importance de la musique de ces Églises au point de vue de la culture chrétienne en général, et le bien que leur étude pouvait apporter au problème de l'unité. D'admirables mélodies furent ensuite entendues, grâce surtout aux soins du Prof. Wellesz d'Oxford et du R. P. di Salvo de Grottaferrata. Trois conclusions du Congrès concernent le chant de ces Églises orientales : on y souhaite que dans les instituts de musique sacrée, cette branche soit mise au programme, que les mélodies des rites orientaux soient conservées dans leur pureté, et qu'elles ne s'altèrent pas au contact de la musique moderne.

Mais nous ne pouvons omettre de signaler aussi, à l'occasion de ce Congrès, une cérémonie qui y fut liée, (quoique en principe — et ce fut regrettable — elle n'en ait pas fait partie officiellement) : nous voulons parler de la célébration solennelle d'une messe en rite mozarabe qui eut lieu en l'église St-François Xavier le dimanche 30 juin, et à laquelle une foule énorme eut l'occasion d'assister ; fait rarissime, cette liturgie étant strictement réservée depuis très longtemps à quelques chapelles espagnoles. Au dire de bien des assistants, la révélation inattendue que fut pour eux ce contact avec une liturgie latine de type non-romain, et apparentée singulièrement avec les liturgies orientales, a constitué une des expériences majeures du Congrès, dont on souhaiterait qu'elle puisse avoir quelque retentissement.

3. Cinquième Conférence catholique pour les questions œcuméniques.

Depuis plusieurs années, des réunions ont lieu entre des œcuménistes catholiques de différents pays où le problème unioniste se pose, et dans lesquelles sont élaborées des études parallèles à celles des commissions préparatoires des grandes conférences œcuméniques internationales, dont la dernière eut lieu à Evanston en 1954, et dont la prochaine se tiendra à Ceylan en 1960 (cfr *Éditorial* de ce fascicule). Les études qui y sont faites permettent aux non-catholiques d'entendre l'opinion de leurs frères absents aux grandes Assemblées,

auxquelles est communiqué un rapport succinct, résumant l'essentiel de leurs délibérations. Timides et incertaines au début, ces réunions prennent de plus en plus de consistance, et sont suivies, à distance, avec beaucoup d'intérêt, par les membres du Conseil œcuménique des Églises.

Après avoir eu lieu successivement à Fribourg en Suisse, à Dijnselburg (Utrecht), à Mayence et à Paris, la réunion eut lieu cette année au monastère de Chevetogne, du 5 au 9 août, sous la présidence de Mgr J. Willebrands, secrétaire du comité. Elle avait pour thème *La Seigneurie du Christ sur le Monde et l'Église*. Les principaux conférenciers entendus furent Mgr Cerfaux, Professeur à l'université de Louvain, Le Prof. J. C. Groot, du Séminaire de Warmond (Hollande), le R. P. F. Kempf, S. J., professeur à l'Université grégorienne (Rome), dom Jean Leclercq, de l'Abbaye de Clervaux, et le Prof. H. Volk, de l'Université de Münster.

4. Le Congrès « des Quatre Évangiles » à Oxford.

Le climat du congrès tenu à Oxford, du 16 au 20 septembre 1957, sur le thème *The four Gospels in 1957* était « œcuménique » par l'identité même des participants : exégètes protestants, orthodoxes, anglicans et catholiques se côtoyèrent amicalement ; ensuite, de nombreux pasteurs anglicans, ayant terminés depuis longtemps leurs études universitaires, rencontrèrent, pour la première fois, très souvent, des savants d'autres confessions chrétiennes ; de plus, l'allure générale des communications orientait la pensée dans un sens que d'aucuns s'étonnaient de devoir appeler « plus conservateur » que du temps de leurs « professeurs fort libéraux en exégèse », que d'autres se réjouissaient de voir proches de quelques affirmations très traditionnelles : ainsi une tentative de dépassement des thèses de Bultmann, et le « new Look » décrit avec humour et sérieux par un exégète de Cambridge, à propos de saint Jean, mais repris et orchestré de diverses manières durant les quatre journées. Le moment le plus « œcuménique » du congrès fut sans contredit la double réunion générale des mardi et jeudi 17 et 19 septembre ; nous usons du singulier, car ces deux assemblées du soir se répondaient symétriquement, conformément sans doute à un dessein efficace du Rév. F. L. Cross. Le mardi soir, l'archevêque catholique de Liverpool, Mgr Heenan, présentait l'archevêque anglican d'York, Most Rev. Dr. A. M. Ramsay, le second personnage ecclésiastique de l'Église anglicane et l'auteur célèbre d'un remarquable livre sur la résurrec-

tion du Christ : traversant d'un même pas l'assemblée, montant en même temps sur l'estrade chacun d'un côté, saluant ensemble et s'asseyant de concert, les deux archevêques résolurent ainsi un insoluble problème de préséance ; chacun, ensuite, sans céder en rien aux formules de compromis, sut affirmer ses positions, tout en prouvant que la charité du Christ n'est pas un vain mot. Le jeudi suivant, ce fut l'archevêque de Cantorbéry, Mgr Fisher, le premier personnage de l'Église d'Angleterre, qui présenta le R. P. Daniélou, professeur à l'Institut catholique de Paris ; l'humour anglais, la finesse diplomatique, mais aussi la chaude admiration pour la pensée d'un patrologue remarquable furent appréciés d'une très nombreuse assistance. Chacun se dit, après ces deux soirées, que Oxford, sans doute la seule cité où de pareils gestes soient possibles actuellement, demeurait un lieu « où souffle l'Esprit ».

5. Le Congrès de Strasbourg : Bible et Liturgie (25-28 juillet).

Le titre même du troisième congrès national du *Centre de pastorale liturgique : « Bible et Liturgie »* évoquait l'unionisme. Les quelques deux à trois mille congressistes eurent à plus d'une reprise le sentiment que les « deux tables », celle de la Parole et celle du Pain, se joignaient à nouveau dans l'esprit des chrétiens ; non sans doute qu'elles eussent jamais été séparées dans la Liturgie de l'Église, telle que les missels la présentent, mais dans le témoignage vécu de trop de fidèles cette union s'était estompée : on trouvait naturel d'affirmer que l'essentiel de la messe commençait seulement à l'offertoire et que manquer « l'avant-messe » était privation d'un aspect juridiquement « accidentel ». Ceux qui ont été à Strasbourg ont compris que la Parole et le Pain forment une seule unité. La grande veillée de prière du samedi soir, fut du reste une inoubliable manifestation de cette unité, puisque, aussi bien chants et lectures gravitaient autour du thème de la Parole du salut.

IV. L'Orthodoxie grecque vue par un œcuméniste russe.

Le Prof. L. Zander, bien connu dans le monde œcuménique, a fait un séjour prolongé en Grèce, d'où il a retiré, par comparaison avec la situation de l'émigration russe déversée dans le monde occidental,

des impressions variées. Non seulement ces impressions contiennent des remarques précieuses sur les inquiétudes — ou l'indifférence — des chrétiens orthodoxes devant les transformations de la vie contemporaine, mais elles amorcent une question abordée par l'auteur à la fin de son article sur ce qu'il appelle l'« Orthodoxie occidentale », question qui nous oblige à ouvrir les yeux, et sur laquelle nous comptons revenir dans un prochain fascicule. Ces notes ont paru en russe dans le *Vestnik* des étudiants russes de Paris (1957, nº 46, p. 10 sv.). Nous en traduisons les extraits suivants :

« Une rencontre avec l'Église grecque nous apprend : 1º à distinguer ' Orthodoxie éternelle ', — vision de beauté spirituelle, rectitude devant Dieu — , et ' réalité nationale ' historico-ecclésiastique, dont les insuffisances ne doivent point nous scandaliser ; 2º à apprécier plus profondément l'Orthodoxie russe, et à devenir davantage conscients des valeurs que le peuple russe a apportées dans le trésor de l'Église ; 3º à comprendre et à aimer l'Orthodoxie de l'émigration, comme une mission spéciale que Dieu nous a départie, en tant que style de vie religieuse particulier, conditionné par la confession de l'Orthodoxie au milieu des peuples de l'Europe occidentale ; 4º à devenir conscients également de l'impuissance de l'Orthodoxie contemporaine devant le procès de sécularisation qui l'envahit inévitablement, et de la nécessité qu'il y a d'unir toutes les forces qui le combattent, aussi bien par voie de contact avec les chrétiens des autres confessions que par la constitution d'une Orthodoxie occidentale, pour qui ce sécularisme n'est pas un simple ennemi extérieur peu connu, mais un danger réel, menaçant sa vie même ».

Voici comment l'auteur voit les aspects positifs de l'Orthodoxie grecque :

« Il s'agit d'abord de son authenticité, qu'on ne peut comparer à rien. L'Orthodoxie en Grèce est chez elle. Elle n'a pas été importée, elle n'a pas été « missionnée » comme une sagesse étrangère, qu'on aurait traduite en un autre langage. Elle est un produit de la terre, elle est ici dans sa propre patrie. Nous parlons ici à dessein de l'Orthodoxie comme d'une conception, une incarnation propre du christianisme, et non pas de l'annonce évangélique, qui, en Grèce fut aussi importée, venue de la Terre Sainte. En parlant de l'Orthodoxie et en particulier de l'Orthodoxie grecque, nous n'avons pas seulement en vue les conciles œcuméniques et les Pères de l'Église mais aussi Corinthe et Philippe, et Éphèse et Patmos. Dans ces noms sacrés, la Grèce touche immédiatement au christianisme primitif, et en découle. Cette authenticité de l'Orthodoxie, on la sent partout :

dans la langue qui a gardé le sens vivant immédiat des paroles, lesquelles, dans les autres langues ont reçu une signification sacrée spéciale (comme *potirion*, *trapeza*, *evcharistia*, *hêsychia*) ; dans les habitudes qui chez d'autres peuples sont devenues le privilège du clergé, mais qui chez les Grecs ont gardé l'usage général (exemple : l'encensement des chapelles et des maisons par les femmes).

« Lorsque durant les vêpres de la fête des Apôtres (qui à Athènes sont célébrées sur l'Aréopage), on lit le message de la prédication de Paul adressé aux Athéniens, on est surtout impressionné par le fait que tout, dans ce service, apparaît comme authentique : les paroles de l'apôtre, prononcées dans la même langue et probablement au même endroit, et ce qui est absolument hors de doute, adressées à ces mêmes athéniens : curieux, légers et moqueurs, mais polis et en général remplis de désir du bien.

« Quant à l'authenticité, il n'y a que la Terre Sainte qui dépasse la Grèce, tout comme pour ce qui concerne l'aristocratie spirituelle des Grecs, que seuls les Juifs dépassent. A l'authenticité des formes de la vie ecclésiastique, correspond la profonde religiosité du peuple grec. Évidemment chez les Grecs aussi il y a beaucoup de ritualisme, beaucoup d'extérieur et de superficiel, mais derrière ces formes extérieures, on sent une foi réelle et une piété profonde. Je ne sais pas s'il y a au monde un autre pays où l'éternel et le temporel, le sacré et le profane sont si intimement mêlés. Il suffit d'assister à un seul office religieux pour être nettement fixé sur ce point. D'une part, il y a durant ces offices une nonchalance incroyable, tant dans le clergé que dans le peuple, un bavardage de compères et de commères ; mais au moment du canon eucharistique, tout se tait, les fidèles sortent de leurs stalles, plusieurs se mettent à genoux, et toute l'église est saisie d'une tension de prière, et quelle tension ! Ils écoutent attentivement le sermon, et les sermons sont longs, car tous les Grecs sont orateurs. Mais aussitôt après la fin de l'office, le marché recommence. Après les premiers charmes et enthousiasmes, un ' mal du pays ' se répand en nous. Bien que l'Orthodoxie grecque soit si excellente, il lui manque tout de même quelque chose, et notamment ce à quoi l'âme russe est habituée, ce qu'elle aime et dont elle a soif. Ce thème est très délicat à traiter, car la question n'est pas de juger ou de préférer : il s'agit de ces traits caractéristiques par lesquels une espèce de beauté se distingue d'une autre ».

Après avoir parlé du chant religieux, l'auteur passe à un tout autre domaine, qui n'est plus directement celui de l'Église et de la liturgie :

« C'est le domaine de la pensée ecclésiastique religieuse, et particulièrement philosophique. L'Orthodoxie grecque est sur ce terrain non seulement conservatrice, elle est pour ainsi dire statique. Ce par quoi nous ne voulons pas dire du tout qu'elle soit sans vie : les paroles méchantes et injustes de Harnack à ce propos, disant que l'Orthodoxie est un christianisme pétrifié, sont ici absolument hors de propos. L'Église grecque est vivante, tant dans la piété du peuple que dans l'activité de l'*intelligentsia* ecclésiastique (*Zoé, Aktinès, Apostoliki Diakonia)* et dans le travail scientifique des théologiens. Mais un arbre peut croître en profondeur, en hauteur et en largeur : l'Orthodoxie grecque croît sans doute en largeur, mais elle ne fait que cela. A sa base, il y a une conviction où un sentiment que, dans le domaine religieux, tout est *déjà donné.* La doctrine de la foi et la conception du monde ont déjà été élaborées par les Pères et formulées par les conciles. Il ne nous reste qu'à apprendre, à systématiser et à répandre. Et les énergies vivantes de l'Église sont dirigées vers cette étude, ces commentaires et ces prédications. De ce point de vue, le travail de l'Église grecque, et surtout de son *intelligentsia,* est remarquable. Mais il semble avoir sa source dans un sentiment de bien être imperturbable, dans la conviction que la simple formulation de la sagesse ecclésiastique peut résoudre tous les problèmes contemporains, et que, dans le domaine de la pensée chrétienne, il ne peut être question ni de percées ni de défaites ; bref, que sur le ' front ecclésiastique ' tout est en repos. Nous devrons encore revenir sur l'analyse de cette attitude. Pour le moment, remarquons que nous, qui sommes habitués à la pensée critique de l'Occident et qui avons connu la rigueur du kantisme et le souffle de Bergson, nous ne nous sentons pas à l'aise dans cette atmosphère d'optimisme. Et nous pensons avec gratitude à Nicolas Berdjaev, qui disait que l'' inquiétude spirituelle ' n'est pas seulement le trait fondamental de notre époque, mais la vertu principale du penseur chrétien. Que la Grèce n'ait pas son Théodore Bucharev, son Gogol ou son Dostojevskij, cela est historiquement compréhensible !

» Mais le fait que ce pathos de recherche inquiète — pathos de création de nouvelles formes, qui pourraient être des réponses réelles et non seulement nominales à des problèmes nouveaux — soit étranger à l'Orthodoxie grecque (et lui soit même hostile), nous pousse à nous tourner avec amour et attention vers notre propre passé. De quelque façon que nous nous comportions envers les recherches de la pensée philosophico-religieuse russe, nous devons reconnaître qu'elle est entrée dans notre vie comme un fait de signification ecclésiastique. Et des figures comme les PP. Paul Florenskij

et Serge Bulgakov nous paraissent une preuve de ce que ces recherches ne sont pas restées vaines, mais ont reçu leur solution partielle, et ceci non seulement dans leur structure philosophique, mais encore dans leur destin ecclésiastique, où la science fusionnait avec la foi, l'ecclésial avec le social, la prophétie avec le sacerdoce...

» En Grèce, il arrive souvent qu'on entende des plaintes de ce que l'Église n'est pas libre, qu'elle se trouve sous l'influence de l'État qui l'utilise à ses propres fins. Je ne suis pas suffisamment au courant des conditions de la vie grecque pour me prononcer sur cette question, mais je me permets pourtant de me demander : L'État ne sert-il pas, dans ce cas-ci — et dans beaucoup d'autre cas, — de ' bouc émissaire ' des propres accusateurs ? Peut-on parler de persécutions de l'Église là où celle-ci a la liberté de disposer d'elle-même ? Il me semble que le danger réel pour l'Église, provenant de ses liens avec l'État, ne consiste nullement en ce que l'État persécute l'Église qui se trouverait convertie en un élément de sa machine gouvernementale, mais en ce que l'Église utilise toute une série de biens que l'État met à sa disposition, et qu'elle n'a ni la force ni le courage de refuser. Cela concerne tant le domaine économique que celui du droit social.

» Aussi longtemps que les évêques jouiront des privilèges de généraux d'armée, aussi longtemps que les nécessités de l'Église seront en grande partie couvertes par le budget de l'État, il y aura toujours pour l'Église le danger de ne remplir ses devoirs qu'officiellement, c'est-à-dire la substitution, au service chrétien, d'une ordonnance établie et fixée.

» De ce point de vue, il faut dire que l'Église de l'émigration doit être considérée comme entièrement libre. Elle ne subit aucune influence, et aucun État ne vient à son secours. Et si elle continue à subsister dans ce vide social, elle le doit à la foi, à l'amour et à l'esprit de sacrifice de ses membres, mais non pas à quelques statuts imposés du dehors. C'est pourquoi la liberté de notre existence est pour nous comme une épreuve toujours nouvelle. A quelque question qui nous est posée en examen, nous avons trouvé des réponses suffisantes, et nous avons pu organiser notre Église en conformité avec les droits et les conditions économiques locales, de sorte qu'elle peut subsister, bien que difficilement. A d'autres questions, il est vrai, nous n'avons pas trouvé de réponse. Nous nous sommes embrouillés dans notre liberté, nous nous sommes divisés en juridictions, nous nous sommes affaiblis par des luttes intérieures. Si nous n'avons pas complètement échoué à cet examen, nous avons considérablement diminué nos points.

» Ces échecs nous poussent à reconnaître que le succès dans la solution des problèmes d'Église ne dépend pas seulement de la liberté. Il faut encore savoir utiliser celle-ci, et être à sa hauteur. Aussi bien, ne devons-nous pas trop nous vanter de notre liberté. Il est vrai que dans notre conscience d'émigrés par rapport à l'Église, il y a quelque chose que nous ne trouvons pas dans l'ecclésiologie grecque, dans la vie de l'Église grecque. Mais ce ' quelque chose ' est difficile à déterminer, parce que tous les traits fondamentaux de la vie orthodoxe sont également propres à l'Église grecque. La solution de l'énigme nous paraît résider dans ce que la grande catastrophe de la révolution et l'émigration qui s'en est suivie (et qui en fut inséparable), a fait sortir notre Église de l'ordre établi. Cette idée est fondamentale pour toute phénoménologie sociale. Fait partie de l'ordre établi tout ce qui est reçu par la conscience sociale comme normal, comme allant de soi, naturel, habituel, et par conséquent n'ayant pas besoin d'être justifié. C'est ainsi qu'était l'Église en Russie, et c'est ainsi qu'elle est en Grèce. Par de multiples et invisibles liens, elle est mêlée à tous les facteurs de la vie sociale : avec la morale dominante, avec l'ordre juridique actuel, avec toute la culture, les coutumes et les habitudes. Elle peut en être considérée comme la valeur suprême, mais elle reste néanmoins dans le système des autres valeurs culturelles ; si on veut la comparer à la coupole d'une église, disons que cette coupole couronne l'édifice et forme un seul tout avec lui...

» Dans l'émigration, nous jouissons d'une liberté religieuse complète, mais la structure sociale des relations de l'Église et de l'ordre établi reste la même. Elle peut même y être ressentie plus profondément, parce que, en Russie, dans sa lutte avec le matérialisme, elle parle avec lui une seule langue avec l'ordre établi. Dans l'émigration, l'Église est plongée dans un ordre établi qui peut être neutre, mais qui lui est complètement étranger. Elle est un corps hétérogène qui n'a aucun rapport avec l'élément social qui l'entoure ; l'unique lien qui existe est le vertical, avec le ciel. C'est pourquoi l'idée même d'Église reçoit dans la conscience de l'émigration un autre coefficient (bien que sa nature reste la même). Appartenir à l'Église, cela veut dire vivre comme une double vie : d'une part nous participons à la vie française, allemande, anglaise, américaine, d'autre part, mon être le plus intime et le plus sacré appartient à une autre réalité, étrangère à cette culture. Et plus fort est le lien qui me lie à l'Église, plus profond sera aussi la rupture avec la réalité environnante, plus aiguë aussi la conscience du temporaire et de la relativité de tous les liens terrestres...

» Dans notre vie, d'Église, il y a un domaine où la liberté des influences extérieures donna des fruits riches ; c'est le domaine de la pensée religieuse et des recherches théologiques. A cet égard on a fait beaucoup dans l'émigration. Nous ne pensons pas seulement à la théologie scientifique, mais aussi à la philosophie religieuse, à la vulgarisation, à la science pédagogique, etc. A ce propos, le P. Serge Bulgakov écrivait en 1935 ce qui suit : « Ce n'est qu'à une condition que le travail de la création théologique est possible : la liberté de recherche, sans laquelle se perd la sincérité et l'inspiration. Malgré toutes ses qualités et tous ses résultats, l'ancienne école théologique n'avait pas ce privilège au même point que nous. On nous a fait confiance, et nous osons dire que nous y avons répondu et que nous y répondons (le P. Bulgakov avait ici en vue les professeurs de l'Institut théologique) ; notre liberté est la liberté ecclésiastique de fils croyants et aimants de l'Église et non pas de serviteurs en révolte. Nous voulons un dévouement libre à l'Église, une fidélité à sa tradition, mais une fidélité créatrice ». Presque toute l'œuvre créatrice religieuse des penseurs de l'émigration est pénétrée de cet esprit de liberté et de responsabilité. Le recueil « La tradition vivante » (1936) fut, de cette attitude, le manifeste caractéristique, avec son sous-titre : « L'Orthodoxie dans le temps présent »...

» L'Occident, l'Europe, ont toujours eu pour l'Orient un attrait invincible. D'autre part, tout en reniant la culture occidentale et en luttant contre elle, les Orientaux ont été intérieurement captivés par elle. Chomjakov chantait l'Europe comme « la contrée des saintes merveilles ». Cette situation était cependant ambivalente : quelque chose attirait, et quelque chose repoussait. Il fallait se laisser instruire par l'un et l'imiter, il fallait lutter contre l'autre. Et le départ, difficile à faire entre l'un et l'autre, se dresse encore aujourd'hui devant nous avec la même acuité, avec une acuité plus grande peut-être même, que pour les générations qui nous ont précédées. Nous voudrions tout d'abord distinguer et comprendre quel est le principe positif de la culture occidentale qui nous attire si puissamment, car aujourd'hui, après Herzen et Leontjev, après « Le déclin de l'Occident » de Spengler et « La ruine des idoles » de Frank, après Nietzsche et Rilke, après Rimbaud et Gaugain, en dépit de la « Crise de la culture » et de la perte de la foi dans le progrès, nous sentons que, sans espoir de retour, nous appartenons à ce monde que nous pouvons critiquer, condamner et maudire, mais sans lequel nous ne pouvons vivre. C'est ce qu'avait compris déjà Théodore Bucharev, qui avait écrit en 1860 son ouvrage « L'Orthodoxie et ses relations avec le monde contemporain ». Le P. Bulgakov l'avait lui

aussi vivement ressenti, et avait dit, dans « La lumière sans déclin » : « Laborieux est le chemin qui va du monde actuel à l'Orthodoxie, et inversement ». Ces paroles renferment tout un programme, tout une conception du monde...

» L'Occident est redevable de son esprit, de son esprit d'éternelle activité, de son sentiment d'insatiabilité et d'insatisfaction pour tout ce qui est donné, à sa technique, à ses conquêtes, à ses révolutions, à ses réformes, à sa renaissance catholique, à sa philosophie, à sa science et à son art — en général à toute son histoire opulente, contradictoire et tragique. Cet esprit nous attire, nous aussi vers lui. Cette conception n'est pas neuve, mais nous la ressentons avec une intensité particulière quand nous entrons en contact plus intime avec la vie grecque. Car nous y voyons d'une part l'avance invincible des forces de l'Occident dans tous les domaines sociaux et culturels de la vie, et d'autre part nous sommes mis en face d'une préparation insuffisante de la part de l'Orthodoxie pour la rencontre avec ce monde et pour lutter contre lui, dans la mesure où il apparaît hostile à la foi et à l'Église.

» L'Église grecque n'est pas une exception à ce point de vue, mais son exemple est typique en tant qu'Église nationale d'un grand peuple, vivant dans des conditions de liberté politique, et en tant aussi que son passé l'emporte, par son ancienneté et sa richesse, sur les autres Églises orthodoxes. Son manque de préparation peut être observé de différents points de vue. Le plus grand danger, sous ce rapport, semble être de s'être établie de propos délibéré dans ce qu'on pourrait appeler la politique de l'autruche : cacher sa tête dans le sable, devant l'impossibilité d'échapper au danger et de se réfugier dans le désert ; déclarer le danger inexistant et croire que si on ne le voit pas, c'est qu'il n'existe pas. En fait, cela revient à abandonner silencieusement les positions de défense, pourvu qu'on ne parle pas trop haut. Or, dans la vie de l'Église grecque, nous observons une semblable manifestation. L'ennemi est aux portes ; le gouvernement, la société, la science, l'art, la pédagogie, tout manifeste un caractère entièrement laïque (l'enseigne seule est ecclésiastique, et encore pas toujours). La jeunesse est séduite par la civilisation occidentale, mais elle ne s'approprie, dans la plupart des cas, que ses réalisations extérieures et ne voit pas l'essentiel qui constitue la valeur tragique de l'Occident [1].

1. Il convient de rappeler ici la parole de Tjučev à propos du phénomène semblable qui se produisit jadis en Russie, et de certains Russes occidentalistes superficiels : « La civilisation est pour eux un fétiche, l'idée même de civilisation leur est inaccessible ».

» En face de cette sécularisation massive, l'Orthodoxie grecque se montre entièrement impuissante. Elle ne sait tout simplement pas comment lutter. Aux époques antérieures (ce fut ainsi également dans les autres pays orthodoxes), l'Église en appelait au gouvernement dans les cas difficiles. Ce recours a aujourd'hui perdu son efficacité ; le gouvernement devient de plus en plus laïque et a-ecclésiastique. Nous avons fait allusion plus haut déjà à l'optimisme imperturbable des principaux représentants de l'Église grecque ; il en est cependant quelques-uns qui voient le danger, mais n'aperçoivent pas la manière d'engager la lutte contre lui. Ils disent : « Nous avançons rapidement vers la catastrophe totale ». En effet, l'Occident n'attaque pas seulement l'Orthodoxie sous le signe du sécularisme, de l'athéisme et de l'indifférence religieuse. La propagande catholique et protestante, qui atteint en Orient des proportions gigantesques et fait un tort terrible à l'Église orthodoxe, se présente aussi sous le couvert d'un travail culturel. Des écoles, des pensions pour les jeunes, des hôpitaux, des centres d'aide sociale, des universités entières (comme par exemple en Syrie), tout cela introduit, sous l'aspect culturel, un prosélytisme largement étalé. Mais l'Orthodoxie, qui dispose en puissance de possibilités culturelles beaucoup plus grandes que l'Occident, ne peut les animer ni les actualiser, et abandonne ses positions, gémissant sous les coups d'un ennemi mieux armé qu'elle. D'autre part, nous voyons une multitude de jeunes Grecs qui font des études en Europe, dans les facultés théologiques d'Allemagne, dans les universités catholiques de France et de Belgique, en Angleterre et en Amérique. Partout nous rencontrons de jeunes théologiens grecs qui s'appliquent à acquérir la science occidentale.

» Il est bien à propos de poser ici cette question fondamentale : Que viennent-ils chercher en Occident ? Qu'est-ce qu'ils apprennent de l'Occident ? Est-ce ce qu'il y a de plus fondamental et de précieux dans ce qui attire l'Orient vers lui, ou n'est-ce pas plutôt la technique et cette habileté à manier les faits et les idées, qui est si caractéristique de la civilisation occidentale ? Ou, pour formuler le problème autrement : Cherchent-ils une synthèse des éléments positifs de l'Orient et de l'Occident, ou veulent-ils simplement se rendre maîtres des acquisitions de celui-ci, afin de les utiliser de façon extérieure dans leur Orient spirituel ? Nous posons seulement cette question en principe, ne nous sentant pas le droit de lui donner une réponse ; d'autant plus qu'une réponse uniforme pour tous les cas serait impossible à donner. Mais le caractère statique de l'Orthodoxie grecque, que

nous décrivions plus haut, nous incline plutôt à reconnaître que l'Église grecque, s'assimilant la technique et les méthodes de l'Occident, reste étrangère à ce qui en constitue l'âme, à savoir sa conscience d'être en devenir, son attitude consciemment critique envers tous les processus de la vie, son caractère dynamique, qui l'entraîne vers des expériences et des acquisitions toujours nouvelles. Il n'est assurément pas question ici de conservatisme et de libéralisme, mais d'un sentiment intérieur de ce qu'est l'histoire — et en particulier l'histoire de l'Église : conservation de l'image idéale, ou vie d'un organisme en plein développement (le Corps du Christ)...

» Les conclusions se déduisent d'elles-mêmes. Il nous faut des alliés ; nous sommes trop faiblement armés pour mener la lutte, lorsque nous nous appuyons sur nos seules forces. Aussi, nous est-elle indispensable, l'aide de ceux qui par une longue expérience ont été trempés pour le combat, mais cherchent surtout ce que nous recherchons et tendent aux mêmes fins. Certes on peut apprendre la technique même chez ses ennemis et chez des spécialistes indifférents; mais la lutte spirituelle n'est pas la technique. Nous n'avons pas besoin d'entrepreneurs, d'experts ni même de bienfaiteurs, mais d'associés et d'amis, qui travaillent à la même œuvre que nous, et avec lesquels nous soyons unis par l'esprit. De là résulte la nécessité d'un rapprochement avec ces forces de l'Occident chrétien qui apprécient la valeur de l'Orthodoxie et cherchent à collaborer avec elle, sans avoir l'intention de la refaçonner à leur modèle. Ensuite, il faut une attitude plus attentive et une aide aux faibles pousses de l'Orthodoxie qui commencent à poindre en Occident.

» En dépit de leur faiblesse, de leur manque d'organisation, de leur petit nombre, les représentants de l'Orthodoxie occidentale peuvent jouer un rôle important dans cette lutte. La problématique de la culture occidentale apparaît aux orthodoxes comme leur propre vie, et la crise de cette culture comme leur propre catastrophe spirituelle. Aussi, le problème qui consiste à synthétiser et à faire fructifier l'âme occidentale par les richesses du christianisme oriental est-il la tâche de leur propre existence spirituelle, de leur ' être ou ne pas être ' spirituel » ... [1]

2. M. Zander renvoie ici à son étude, à paraître ultérieurement, sur « L'Orthodoxie occidentale », terme dans lequel il englobe, beaucoup plus qu'un groupe d'Occidentaux devenus membres de l'Église orthodoxe, ceux qui, en Occident, s'intéressent à l'Orthodoxie et en apprécient la qualité religieuse. Nous reviendrons plus tard sur cette expression et sur son contenu.

Bibliographie.

DOCTRINE

R. H. Lightfoot. — St John's Gospel. A Commentary. Edited by C. F. Evans. Oxford, Clarendon, 1956 ; in-8, 368 p., 50/-

Les anglicans n'arrivent généralement pas à mettre la dernière main à leurs travaux sur le quatrième Évangile. Voici encore en cette matière un ouvrage posthume. L'A. est mort en 1953 : il était depuis quatorze ans éditeur du *Journal of Theological Studies*. C. F. Evans a publié le commentaire en voie d'achèvement mais a reconstitué avec les matériaux laissés à sa disposition une introduction à la manière de Lightfoot. Celle-ci traite brièvement de l'origine de l'Évangile. L. n'excluait pas la thèse johannique. Il nous offre une contribution personnelle sur les relations de cet évangile avec les synoptiques tels qu'il les voyait. Les divergences seraient moins profondes qu'on ne l'admet généralement. Il souligne la fusion intime de l'arrière-plan sémitique (messianisme) avec l'apport hellénique (Logos) et sous ce jour il trace un portrait du Sauveur et des personnalités et des groupes qui vont l'aborder. La division savante de l'Évangile en sept sections, contenant chacune tout l'essentiel, au degré d'affirmation près, et précédées d'une introduction bipartite paraîtra en certains endroits assez subtile, bien qu'elle mette en relief des articulations intéressantes à considérer. C'est dans ce cadre que se déroule alors le commentaire, succinct, procédant par ensembles, profondément religieux. L'érudition, qui ne s'étale pas, transparaît seulement dans les notes groupées à la suite de chaque tranche de commentaire. Les allusions aux prédécesseurs de L. sont à vrai dire assez sporadiques. L'A. suit d'autre part simplement la *Revised Version*. Expliquer S. Jean par S. Jean, tel est le programme, fondé sur l'évidence de l'unité extrêmement construite du quatrième évangile. L'A. arrive ainsi à mettre en lumière, souvent avec bonheur, les intentions profondes de l'évangéliste. En cette matière, il est malaisé de tracer la limite à ne pas dépasser et celle-ci, parfois, bien que rarement, semble avoir été franchie. D. H. M.

Joseph Reuss. — Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. (Texte und Untersuchungen, Bd 61 = Reihe V, Bd 6). Berlin, Akad.-Verlag, 1957 ; in-8, XLVIII-464 p., DM 66.

L'énorme littérature des florilèges patristiques relatifs à l'exégèse biblique ou à la controverse doctrinale tente de plus en plus les chercheurs. Cependant beaucoup orientent leurs efforts à bref délai dans d'autres directions, en raison de l'austérité de cette discipline et de la marge d'incertitude des conclusions. L'A. est un vétéran qui n'a pas hésité à poursuivre son œuvre jusqu'au bout. — De nombreux textes inédits y sont encore dissimulés, en particulier, ceux d'écrivains dont l'œuvre fut sujette aux controverses dogmatiques et conciliaires : les œuvres entières furent

soumises à l'exécration, les extraits mêlés dans les compilations furent négligés, ce qui les sauva de l'oubli. La curiosité est forte de s'attaquer d'abord à la recherche de traités perdus signalés par les contemporains, en particulier par saint Jérôme ; on se croit près de la victoire lorsque certains lemmes y invitent. Une trop grande confiance à égaré les éditeurs de la Renaissance, et une étude critique est devenue nécessaire. Le présent volume rassemble des extraits de six auteurs, dont nous indiquons entre parenthèses le nombre de fragments : Apollinaire de Laodicée (153), Théodore d'Héraclée (134), Théodore de Mopsueste (112), un Théodore douteux (52), Théophile d'Alexandrie (3), Cyrille d'Alexandrie (321) et Photius de Constantinople (95). Leurs interprétations sont souvent intéressantes, et donnent un relief nouveau à l'évolution des idées dans le passé de l'Église. — Sans atteindre la complexité des *chaînes* sur le psautier, celles sur saint Matthieu comportent aussi des problèmes ardus. Elles se ramènent à cinq classes principales.L'attribution aux différents auteurs est donnée par les lemmes des manuscrits. On n'a vraiment de garantie définitive de leur vérité que si l'on connaît les textes par ailleurs, et c'est le cas ici pour les homélies sur Matthieu de saint Jean Chrysostome. Lorsqu'il s'agit d'inédits, on en est réduit à faire confiance aux copistes apparemment les plus soigneux : l'unanimité constitue un argument, la critique interne est d'un faible secours pour les textes trop brefs. L'A., conscient de ces difficultés, a établi un apparat spécial des lemmes. La seconde contribution importante de ce volume est le lexique des références dressé par Ludwig Früchtel qui tient en plus de cent pages. Il rendra de précieux services à la patristique et à la philologie. Déjà un classement sémantique est prévu selon le contexte de l'emploi des mots. D. M. F.

Le Psautier de la « Bible de Jérusalem ». T. I. Les 150 Psaumes; T. II. Notes sur le genre littéraire. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 336 et 336 pp.

Travail d'équipe exécuté avec un soin exceptionnel, ce psautier français jouit à bon droit d'un crédit proportionné. Une traduction destinée à la récitation publique et au chant soulève une telle quantité de problèmes qu'un homme seul ne peut prétendre les résoudre. Les nombreuses études préparatoires et les éditions partielles ont préparé la voie et apprécié les expériences, de sorte que l'édition d'ensemble vient à son heure. Le tour de force fut de réunir les exigences de la traduction littérale à celles du rythme français adaptable à des formules mélodiques organisées : appuis rythmiques des vers et structures strophiques. On remarque quelques trouvailles géniales, peu de chevilles. Du point de vue de l'interprétation liturgique, il demeure qu'une traduction faite sur l'hébreu laisse forcément inaperçues les utilisations qui reposent sur les variantes et les contresens même des versions traditionnelles. Les notes cependant relèvent avec soin ces variantes. La présentation extérieure est entièrement centrée sur la commodité de maniement, et les ressources de la typographie mises en œuvre pour rendre les notions intuitives. Ainsi le texte est aligné en stiques, et les syllabes d'appui imprimées en italique ; ainsi les rubriques du commentaire sont bien apparentes. Le commentaire, orienté vers l'utilisation eucologique, réduit à des formes schématiques les notions

critiques et exégétiques nécessaires, tandis qu'il s'attache à l'interprétation chrétienne (R. P. RIMAUD, S. J.), analyse la structure rythmique et propose des formules mélodiques adaptées (R. P. GÉLINEAU, S. J.). Les tables groupent les emplois liturgiques de l'année et la doctrine autour de nombreux thèmes. En résumé, nous disposons enfin d'un *vade-mecum*, d'un psautier-vulgate français utilisable aux réunions communes, et utilisable aussi par les musiciens désireux de composer sur des textes qui ne soient ni prosaïques, ni grandiloquents. D. M. F.

Geo Widengren. — Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart, Kohlhammer, 1955 ; in-8, 128 p.

Cet ouvrage est un excellent exemple de l'exégèse scandinave. Son idée maîtresse en méthodologie est celle-ci : les textes de l'Écriture sont avant tout des témoins rituels et liturgiques. Cette idée avait déjà permis à Mowinckel d'établir l'existence d'une fête d'intronisation. M. G. W. creuse plus profondément ce sillon. Il propose une reconstitution du rituel royal en se servant des textes scripturaires et judaïques. Le roi apparaît comme le vrai grand-prêtre ; il exerce des fonctions cultuelles ; il est possesseur de la Sagesse et est l'interprète de la Thorâ. La fête d'intronisation coïnciderait avec le Nouvel An et la fête des Tabernacles. On connaît la réaction de l'exégèse catholique ; elle reproche à la méthode scandinave de tourner en rond, d'être hypnotisée par l'idée cultuelle et de ne pas rendre justice aux biens propres des écrits vétéro-testamentaires. Sans doute l'idéologie royale éblouit-elle M. G. W., et on ne peut le suivre en tout, mais son travail ne manque pas de fraîcheur et de vie et les trouvailles intéressantes sont nombreuses. Il est incontestable que l'aspect cultuel de l'Ancien Testament n'a pas encore été suffisamment étudié et il est pourtant de première importance pour l'histoire et la mentalité du culte chrétien. D. N. E.

Robert Koch. — Geist und Messias. Vienne, Herder, 1950 ; in-8, XXIV-261 p.

Cette thèse de l'Institut biblique de Rome analyse le terme et les (dix-huit) sens de « ruâch » ; l'A. étudie ensuite les effets du don de l'esprit de Dieu sur le Messie, la communauté messianique et ses membres. Une attention spéciale est donnée au progrès que le thème de l'esprit connaît dans l'Ancien Testament où toutefois l'esprit n'apparaît pas encore comme hypostase. On souligne volontiers l'ampleur de l'information sur laquelle s'appuie cette monographie, trait caractéristique pour la méthode encyclopédique de l'école d'où est sorti ce travail. D. N. E.

Heinrich Gross. — Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. (Trierer theol. Studien, 7). Trèves, Paulinus-Verlag, 1956 ; in-8, XVIII-186 p.

Que signifie la paix et comment est-elle universelle et éternelle ? M. H. G. a tenté de donner une réponse à cette question à partir de l'Ancien Testament. Il lui a fallu entrer en contact avec les différentes écoles d'exégèse

qui ont touché le sujet, car la méthode d'exégèse évolue sans cesse ; on n'en est plus exclusivement à une exégèse *religionsgeschichtlich*, ni même *formgeschichtlich*, mais une nouvelle méthode tient un rôle de plus en plus prépondérant, l'exégèse *traditionshistorisch*. L'école d'Upsal en est représentative ; elle étudie surtout l'idéologie royale (Mowinckel, Pedersen, Engnell, Widengren, également Riesenfeld et Bentzen) ; elle est apparentée à la *Myth- and Ritual-School* dont S. H. Hooke est le grand-prêtre. La méthode de M. H. G. s'explique ainsi à partir de cette confrontation avec l'école scandinave. L'ouvrage a deux grandes sections : la paix du monde dans l'Orient ancien (et dans l'antiquité classique) et le concept de paix de l'Ancien Testament. L'ancien Orient accuse une nostalgie pour la paix ; cet espoir d'un âge d'or se concrétise dans la personne du roi intimement lié à la divinité. Dans l'Ancien Testament paix ne veut pas dire simplement déposition des armes ; celle-ci n'est que condition de la paix qui, elle, atteint sa pleine réalité dans l'harmonie totale du cosmos où l'homme est en union intime avec Dieu. La comparaison entre les deux parties de son ouvrage amène l'A. à conclure que l'idée de la paix de l'Ancien Testament est essentiellement eschatologique et liée à la personne du Messie ; ce Messie eschatologique est absent de l'ancien Orient. Cette thèse a valu à l'A. la chaire d'exégèse à la faculté théologique de Trèves.

D. N. E.

Henrich Gross. — Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament. (Bonner bibl. Beiträge, 6). Bonn, Hanstein, 1953 ; in-8, 158 p.

On sait que le Conseil œcuménique des Églises a mis à l'ordre du jour l'étude de la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. Un ouvrage d'un exégète catholique sur le règne de Dieu dans l'Ancien Testament sera donc bienvenu aux œcuménistes. Ce n'est pas seulement un exposé systématique que nous offre l'A., mais une discussion poussée des différents courants exégétiques sur le sujet et dont la vaste littérature n'échappe pas à l'A. Tout particulièrement, et on s'y attendait, les psaumes messianiques sont analysés et la thèse purement cultuelle est rejetée. Celle-ci voit dans toute l'idéologie royale une origine étrangère à la pensée juive. Sans nier des emprunts possibles, l'A. ne les veut qu'extérieurs. Il s'attache surtout à montrer l'évolution progressive de l'idée du règne. Ce progrès va du national-terrestre au religieux-universel, du politique au moral. L'espérance royale se porte sur le Messie qui apparaît non uniquement comme roi, nouveau David, mais aussi comme prophète des nations, Serviteur de Yahvé et enfin comme Fils de l'Homme descendu du ciel. En rapport avec le nombre étonnant d'ouvrages cités, on regrette l'absence d'un index d'auteurs.

D. N. E.

Joseph Klausner. — The Messianic Idea in Israel. Londres, Allen et Unwin, 1956 ; in-8, XVI-544 p., 30/-

Professeur émérite de l'université de Jérusalem, l'A. est bien connu pour sa foi ardente en l'avenir du peuple d'Israël. Ses contacts avec l'exégèse chrétienne l'ont stimulé, sa vie durant, à comparer les deux croyances. Ses ouvrages précédents « Jésus de Nazareth » et « De Jésus à Paul » s'insèrent

dans le mouvement de renouveau d'une théologie spécifiquement juive. Le présent ouvrage, composé de trois études parues antérieurement (la dernière il y a plus d'un demi-siècle) a connu trois éditions en hébreu. Il embrasse le messianisme juif depuis ses origines jusqu'à l'achèvement de la Mischna (les écrits canoniques, les deutero-canoniques, les apocryphes, les pseudépigraphes et enfin les écrits de la période des Tannaïtes). Cette dernière partie est la plus intéressante et révèle l'étonnante connaissance de l'A. de la littérature talmudique. Un article final place l'une en face de l'autre l'idée messianique juive et la sotériologie chrétienne. Le thème qui circule à travers tout le livre est celui-ci : le salut du monde n'est pas uniquement religieux et spirituel, mais comprend un aspect ethnique et politique ; c'est par l'instauration du royaume messianique d'Israël que le salut va se communiquer aux autres peuples. Ce qui permet à l'A. d'achever son livre sur la phrase suivante : «...la foi messianique juive est la semence de progrès qui a été plantée par le judaïsme à travers le monde entier ». Ce dialogue engagé avec le christianisme révèle un phénomène fréquent en œcuménisme : le théologien chrétien souscrit volontiers dans bien des cas aux thèses juives, mais il reste sur l'impression qu'on passe à côté des problèmes ; chacun reste prisonnier de son monde de pensées. Comme en œcuménisme, le dialogue « judéo-chrétien » devra se poursuivre longtemps encore avant qu'on ne se comprenne réellement ; le mérite de J. K. sera d'avoir été l'un des tout premiers à l'avoir amorcé. D. N. E.

Otto Eissfeldt. — Einleitung in das Alte Testament. Tubingue, Mohr, 2e éd. 1956 ; in-8, XII-956 p., 48.80 DM.

Comme dans la première édition, parue en 1934, l'A. veut garder le juste milieu entre l'école wellhausienne (critique littéraire) et la *Formgeschichte* (étude des genres littéraires). Ainsi, il entrevoit quatre groupes de problèmes dans l'origine et le développement des écrits vétéro-testamentaires : le degré prélittéraire des Livres saints, les unités littéraires plus grandes qui seraient à la base des Livres (ce qu'on est convenu d'appeler les sources), la composition des Livres et finalement le canon scripturaire. Certes, toutes les solutions de l'A. ne s'imposent pas ; il n'en reste pas moins que nous avons affaire ici à un travail d'une grande érudition et d'une haute valeur scientifique. Notons aussi la bibliographie, — distribuée en partie en tête des chapitres, — qui est extrêmement riche, et englobe un nombre considérable d'ouvrages catholiques, dont l'A. semble souvent très au courant. Une des nombreuses nouveautés de cette édition consiste dans le chapitre sur les textes de Qûmran. D. M. V. d. H.

Curt Kuhl. — Die Entstehung des Alten Testamentes. (Sammlung Dalp, 26). Berne, Francke, 1953 ; in-12, 408 p.

Cet ouvrage a le double mérite d'être à la fois accessible au lecteur non spécialisé et d'avoir une réelle valeur scientifique ; il reflète assez bien la position actuelle de l'exégèse allemande indépendante, mais tient compte aussi des récentes publications catholiques. Notons l'attitude religieuse de l'A. envers les Saintes Écritures : à l'occasion, il montre la place que certains écrits vétéro-testamentaires doivent tenir dans la piété chrétienne,

tout en niant, à l'exemple de Luther, la valeur chrétienne de certains autres.

D. M. V. d. H.

M.-F. Moos, O. P. — Les Psaumes, prière des chrétiens. Paris, Les Éditions Ouvrières, 1956 ; in-12, 424 p., 630 fr. fr.

Cette nouvelle traduction veut mettre la prière des psaumes et des cantiques à la portée de tout le monde. L'A. a donc rendu les termes hébreux par des mots accessibles à tout le peuple chrétien, évitant les expressions savantes et trop abstraites. On pourrait discuter à l'infini sur la préférence de telle expression à telle autre, si, par exemple, « dire du bien » est plus compréhensif que le traditionnel « bénir » et pourquoi le « exalter » maintenu dans le Magnificat le serait plus. C'est le but général que le traducteur s'est proposé qu'il faut regarder, rapprocher le chrétien des psaumes. Aussi l'A., s'inspirant des meilleurs travaux, donne-t-il une excellente introduction, des notes fort claires et un lexique des noms des personnes, des lieux et des termes les plus usités. Les psaumes eux-mêmes sont donnés dans l'ordre de l'office romain et la présentation est celle d'un livre de prières. Notons que cette traduction a été rodée avant publication par un groupe de militants de l'Action Catholique et qu'elle a été reçue dans le « Bréviaire des fidèles » du P. Henry.

D. N. E.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur, fasc. 1 et 2. Berlin, Töpelmann, 5e éd. 1957 ; in-4, 1-384 col., DM 7,80 le fasc.

Irénikon a pu annoncer récemment qu'un Bauer anglais sortait de presse. Voici les deux premiers fascicules (jusqu'à *διεγείρω*) de la 5e édition allemande ; elle devra en compter neuf en tout. Sur la base de comparaisons opérées entre les deux Bauer, il semblerait que l'allemand[5] n'a pas connu l'anglais. Dans plusieurs cas, la littérature signalée est commune jusqu'à un certain point, puis elle se scinde en deux courants indépendants (voir par ex. fin de l'art. *γινώσκω*). Ailleurs nous trouvons des additions seulement dans l'anglais (*ἀκάνθινος*) ou seulement dans l'allemand[5] (*αἰών*). Concluons que pour être tout à fait à la page il faut que le chercheur consulte les deux.

D. G. B.

L. Goppelt. — Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche. Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1954 ; in-8, XII-328 p.

Le Christ et les Juifs, le christianisme et le judaïsme, c'est bien là un thème et un problème fondamental du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église primitive ; la théologie chrétienne de toutes les époques s'en est occupée. Le prof. Leonhard Goppelt, de l'université d'Hambourg, étudie ici sous cet aspect spécial les deux premiers siècles de l'ère chrétienne et réussit à jeter beaucoup de clarté sur tout l'ensemble du christianisme

des débuts. Après avoir exposé le caractère de la mission de Jésus se limitant à Israël seul, jusqu'à se faire livrer et crucifier par lui et pour lui, l'A. montre par les événements des *Actes* comment s'accomplit progressivement la rupture entre le judaïsme récalcitrant et la première communauté chrétienne prenant conscience d'être la vraie héritière des promesses et se mettant résolument à la conquête des nations. La ruine de Jérusalem consacrera la consommation de la rupture. Entre les années 70 et 135 (2e ruine de Jérusalem) les rapports entre l'Église et la synagogue prendront des modalités variées qui sont étudiées dans leurs cadres respectifs : Palestine, Syrie, Égypte, Rome, Asie mineure. A cette fin, plusieurs livres du Nouveau Testament et les écrits des Pères apostoliques sont interrogés. Ensuite (4e partie), dans la 2e moitié du IIe siècle, se forme une appréciation qu'on appelle ici « la norme catholique », dans un sens qu'on veut plutôt péjoratif. C'est la période patristique qui commence (Justin, Irénée, etc.) : le christianisme et le judaïsme ne sont même plus considérés comme un tout corrélatif dans une seule histoire du salut, mais leur unique lien commun est la possession de l'Ancien Testament qui ne fait que les séparer, parce qu'il est autrement interprété de part et d'autre. Les Pères ne voient plus guère de salut futur pour Israël que par la conversion individuelle de Juifs. (Cependant bien plus encore que l'A. ne le croit, ils affirment aussi pour le peuple juif une issue heureuse). A cette conception l'A. attribue la formation de l'*ecclesia catholica*, en y voyant sa nature propre. A ce *tertium genus* situé entre les Juifs et les païens, il manquerait la « tension eschatologique » du message apostolique. Il s'agit donc ici en même temps d'un livre à thèse, d'une certaine prise de position théologique. Quant à l'analyse historique que fournit cet ouvrage — et c'est ce qu'il y a en lui d'essentiel — elle est pleine d'intérêt. Seuls les spécialistes pourront se prononcer sur les détails, mais leurs critiques éventuelles ne semblent pas pouvoir modifier beaucoup l'ensemble. Pour ce qui concerne la « thèse », qui se réfère évidemment et uniquement à *Rom.* 11, 25 s., elle présente une simplification, comme tant d'autres thèses, et se base sur une exégèse qui n'est pas unanimement admise mais peut être contestée pour des raisons sérieuses. Nous espérons que cette étude sera un stimulant pour éclaircir davantage cette question importante. D. T. S.

Franz Hesse. — Das Verstockungsproblem im Alten Testament. (Beihefte zur Zeitschr. für die Alttest. Wissenschaft, 74). Berlin, Verlag Töpelmann, 1955 ; in-8, 108 p.

L'endurcissement du cœur présente un problème que la psychologie moderne n'a pas entièrement résolu. Combien ce phénomène devait-il provoquer chez les anciens des essais d'interprétations les plus variées ! Or dans la Révélation l'endurcissement tient une place importante. Elle est un moyen dont Dieu se sert pour faire avancer le salut. C'est grâce à l'endurcissement de Pharaon, par exemple, que les merveilles de la sortie d'Égypte ont pu se réaliser. Entreprendre une étude sur cette notion biblique de l'endurcissement, c'est en même temps apporter une lumière nouvelle sur la marche de l'histoire du salut. M. F. H., dans la présente thèse, a voulu établir la base vétéro-testamentaire du problème. Il a conçu son travail dans les limites de l'histoire de la spiritualité de l'Ancien

Testament. Toute la terminologie relative à l'endurcissement est minutieusement examinée, ainsi que les images employées pour en exprimer la notion (endurcissement du cœur, des oreilles, des yeux, de la raison, raidissement du front et de la nuque, de tout l'être humain). Quel en est le sens biblique ? L'endurcissement est un moyen qui permet à Dieu de condamner justement les ennemis de son plan de salut. Il renferme la condamnation du peuple infidèle, raidi devant l'irrationalité des chemins de Dieu et cherchant son salut dans les moyens terrestres et humains (le désert ; le rôle des prophètes, surtout d'Isaïe, est d'endurcir la masse du peuple par l'annonce du Jugement). Le fait que Dieu soit l'auteur de l'endurcissement s'explique par la notion d'un Dieu Tout-Puissant auquel l'homme est livré sans défense. Cette étude est suggestive : elle se meut pourtant dans le climat des questions chères à la Réforme, comme la Toute-Puissance du Dieu caché, le mystère de la prédestination, l'insécurité absolue de l'homme et la nécessité d'une confiance complète en ce Dieu dont les voies salvifiques dépassent l'entendement de l'homme.

D. N. E.

Panayiotes Demetropoulos. — *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου.* Athènes, « Enoria », 1954 ; in-8, VIII-142 p.

Parmi les problèmes théologiques que les penseurs modernes se posent en christologie et aussi en ecclésiologie, il apparaît que certaines sous-structures philosophiques doivent être élucidées au préalable. Cependant l'argument de raison n'est pas définitif, en théologie : c'est la Tradition qui fait loi, tradition reçue et fidèlement transmise par les organes de l'Église qui détient cette fonction. La présente étude, thèse de doctorat en théologie à l'université d'Athènes, se place dans la série d'études positives sur les Pères de l'Église en quête de réponses traditionnelles à des problèmes nouveaux. Saint Athanase fut choisi une nouvelle fois en raison de son rôle exceptionnel dans la défense de la foi au IVe s. Comme pour les autres matières étrangères à la controverse du temps, son enseignement n'est pas systématique malgré son abondance relative. On a donc classé les renseignements dans un cadre théorique : l'homme par nature, avant et après la chute, puis en grâce. Une large introduction rassemble l'enseignement de l'Écriture Sainte et les points du débat touchés antérieurement. En résumé, l'A. a bien mis en lumière l'orientation sotériologique de l'enseignement d'Athanase qui pénètre la christologie et l'anthropologie tout entière, à partir de la théologie de l'image. En rigueur de méthode, l'A. fait trop de cas des traités d'authenticité controversée, dont il promet d'ailleurs la justification dans des études particulières. Il possède bien son sujet et n'alourdit pas son texte de citations profanes. D. M. F.

P. Joseph Nasrallah. — Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre. (Les souvenirs chrétiens de Damas, 2). Harissa, St-Paul, 1950; in-8, XVI-200 p., nombr. ill.

Peu d'hommes semblent avoir joui d'une culture aussi complète et aussi équilibrée que saint Jean Damascène. A cela s'ajoutent encore le mérite de la vie et la gloire du confesseur. Tour à tour philosophe, théologien, polé-

miste, hymnographe et musicien, spirituel et prédicateur. D'une manière un peu extrinsèque il est vrai, on convient d'arrêter avec son nom la patrologie grecque. L'on s'est occupé longtemps déjà de son rôle dans la querelle des images, on sait aussi le rayonnement de sa première synthèse théologique ; l'œuvre hymnographique et liturgique réclame actuellement des recherches plus méthodiques. L'A. qui parle en connaissance de cause de son propre pays, donne à ses descriptions une résonance nouvelle pleine de vie dans l'évocation du contexte historique. Largement documenté sur son sujet, il peut hardiment prendre position en de nombreux points, notamment en matière archéologique et dans l'exploitation des sources arabes. Les abondantes illustrations en font un livre complet qui évoque avec enthousiasme un héros et oriente avec précisions la recherche savante.

D. M. F.

Eligius M. Buytaert, O. F. M. — St. John Damascene « De Fide orthodoxa ». Versions of Burgundio and Cerbanus. (Franciscan Inst. Publ. Text series No 8). New-York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955 ; in-8, LIV-423 p.

Dans l'intérêt de tous les médiévistes, l'A. présente ici dans un volume unique, deux traductions latines du célèbre traité de saint Jean Damascène, le *De Fide Orthodoxa*, qui fut tant lu au moyen âge et presque toujours dans ces deux traductions-ci : celle de Burgundio et, à un degré beaucoup moindre, celle de Cerbanus, qui du reste est fort incomplète. Au moyen âge on ne connaissait guère le texte grec du *De Fide Orthodoxa*, qui ne fut imprimé qu'au XVII[e] siècle, alors qu'une nouvelle version latine faite par Lefèvre d'Étaples, l'avait été en 1507. Par ailleurs la traduction de Burgundio n'avait jamais été imprimée, mais existait seulement en de très nombreux manuscrits avec beaucoup de divergences. Le P. Buytaert nous en donne ici une édition critique très soignée avec tous les renvois nécessaires à la Patrologie de Migne. Par là il a donc rendu un grand service à tous les médiévistes, saint Jean Damascène étant très souvent cité chez les auteurs du moyen âge.

D. A. v. R.

Romanos le Mélode. — Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques. Traduit du grec par René R. Khawam. Introduction de I.-H. Dalmais, o. p. Paris, Beauchesne, 1956 ; in-16, 182 p.

Ce petit recueil présente une demi-douzaine de poèmes liturgiques du célèbre Romain le Mélode, le prince des hymnographes de l'Église byzantine. Parmi l'œuvre encore mal déterminée de ce grand mélode, M. Khawam a eu l'excellente idée de traduire quelques chants qui décrivent les principales étapes de la Rédemption. Il leur a donné une forme dramatique de son invention, mais à laquelle ils se prêtent aisément et qui permet de les faire représenter à la scène. La traduction est assez libre, mais soignée et élégante, bien adaptée à la déclamation. L'introduction du R. P. Dalmais mérite une lecture attentive. D. A. v. R.

Germano Giovanelli. — Gli Inni Sacri di S. Bartolomeo Juniore, confondatore e IV Egumeno di Grottaferrata. Pubblicati nella Ricorrenza del IX centenario della sua morte (1055-11 nov.-1955) con Note e Versione italiana. Badia greca di Grottaferrata, 1955 ; in-8, 526 p.

L'hymnographie liturgique byzantine, qui s'est étendue sur une longue période, a connu encore une floraison très riche dans la Grande Grèce et jusque près de Rome, au célèbre monastère de Grottaferrata, fondé en 1004 par S. Nil. Un des principaux représentants de ce centre italien de l'hymnographie grecque fut saint Barthélemy le Jeune, co-fondateur et 4e higoumène de Grottaferrata. Il a laissé une œuvre abondante et remarquable par l'élévation et la profondeur des idées autant que par la beauté de la forme. Par là il fut un digne successeur des célèbres hymnographes anciens : Saint Romain le Mélode, saint Jean Damascène, saint Côme de Maïouma, etc. Pour le 9e centenaire de sa mort (1055), le P. Giovanelli, hiéromoine de Grottaferrata, a présenté cette poésie liturgique de saint Barthélemy dans son texte grec original, muni d'une traduction italienne, qui le rend plus accessible à des lecteurs occidentaux. Ceux-ci auront intérêt à faire la connaissance de ces hymnes, qui reflètent bien les grandes idées et les caractéristiques de la poésie sacrée byzantine, tout en étant consacrés en partie à des Saints de l'Occident. Ces « Grecs d'Italie » peuvent sans doute constituer un élément intéressant dans le rapprochement entre l'Orient et l'Occident, comme le monastère de Grottaferrata lui-même forme un lien vivant entre l'ancienne Byzance et l'Église romaine.

D. A. v. R.

Ragnar Leivestad. — Christ the Conqueror. Londres, S.P.C.K., 1954 ; in-8, XII-320 p., 25 /-

Il est assez surprenant que le *Christus Victor* de G. Aulén n'ait pas trouvé l'écho qu'il méritait. On saura donc gré à R. L., théologien scandinave lui aussi, de reporter l'attention des théologiens sur le thème de la lutte et de la victoire du Christ dans le Nouveau Testament, d'autant plus qu'à part Seeberg et Stauffer chez les protestants peu d'auteurs ont exploité cette idée centrale du drame du salut. L'A. s'inspire de la méthode de la *Motivtheologie* ; il examine avec minutie tout le matériel scripturaire ayant trait à son sujet. Puis il tente un relevé des motifs et aspects qu'offrent les textes analysés. Le critère de distinction entre ces motifs est donné par les différentes phases de l'existence de Jésus, vie terrestre, passion et résurrection, exaltation et parousie. L'A. aboutit ainsi aux thèmes suivants : les éléments du messianisme traditionnel, la puissance sur les démons et les maladies, les éléments moraux et martyrologiques (victoire sur la tentation), les interprétations dramatico-mythiques de mort, résurrection et ascension, la victoire cosmique et enfin la victoire de l'Église et de ses membres. Tous ces motifs font partie du kérygme chrétien ; ils sont liés entre eux et concernent tous le Christ et la Croix, signe de l' « amour qui triomphe de toutes choses ». De nombreuses questions de détail prêteraient à discussion, mais l'ensemble est suggestif. D. N. E.

Karl Barth. — Dogmatique I, 1, 2 et II, 1 (7 premiers fascicules). Genève, Éditions Labor et Fides, 1953-1957 ; in-8, 288, 197, 200, 243, 441, 266, 452 p.

Otto Weber. — La Dogmatique de Karl Barth. Introduction et analyse. Traduit de l'allemand par Ferdinand Ryser, Jacques de Senarclens et Jean-Georges Bodmer. Ibid., 1954 ; in-8, 238 p.

Depuis que nous avons annoncé la parution d'une première partie de cette traduction française de la *Kirchliche Dogmatik* (cfr *Irénikon* 1953, p. 208), ce travail — fruit de l'étroite collaboration entre les pasteurs Jacques DE SENARCLENS et Fernand RYSER (le traducteur) — a fait bien du chemin. Les 7 fascicules parus, en tout à peu près 2100 p., comprennent KD I au complet (*La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes*) et la moitié de KD II (*La doctrine de Dieu*). Le texte est clair, grâce à une traduction et une impression fort soignées. Cette entreprise soumettra la pensée de Barth à la réflexion de nombreux nouveaux lecteurs qui n'ont pas encore pu l'aborder dans ses écrits principaux. Le Résumé de la Dogmatique par Otto WEBER qu'on présente ici également en traduction comme appendice à l'œuvre de Barth, pourra les aider à s'orienter un peu dans « cette immense région » de la production théologique barthienne. Ce Résumé est bien comparable — selon l'image amusante de Barth lui-même (cfr Préface) — à « un de ces robustes et actifs petits remorqueurs que l'on utilise pour conduire en mer ou diriger vers le port, ces énormes et lourdes machines que sont les transatlantiques ». Il ne faut pas en attendre plus qu'une orientation. En le lisant, on pourrait croire que l'œuvre de Barth soit surtout de la polémique anticatholique, bien qu'elle en soit parsemée. Sans doute y en a-t-il qui soient particulièrement friands de ces controverses. Si elles peuvent servir d'appât, ce ne serait pas un mal : la *Dogmatik* a déjà provoqué des réactions multiples, parfois véhémentes, même dans les différents secteurs du monde protestant ; c'est là un signe de vie dont on ne peut finalement attendre que du bien. On ne cesse de répéter, avec raison, que l'œuvre est prolixe, qu'elle contient de nombreuses et inutiles longueurs. Mais heureusement pour Barth, il n'est pas le premier parmi les théologiens auxquels il faut rappeler le mot de l'Écriture : *in multiloquio non effugies peccatum*... Comme unique remarque ici, notons que la structure fondamentale de cette œuvre est basée sur le caractère trinitaire de la Révélation, mais dans son exposé l'A. introduit consciemment une nouveauté qui rompt avec toute une tradition : si Dieu le Père est resté le Créateur, le titre de Rédempteur n'est pas attribué au Fils mais au Saint-Esprit, tandis que le Fils est appelé le Réconciliateur. L'économie du Salut est traitée en conséquence en trois parties : Création, Réconciliation, Rédemption. Rédemption est ici synonyme de libération, par la sanctification ἐν πνεύματι. La Réconciliation, ainsi distinguée de la Rédemption, se rapporte à la justification. Cependant, un exposé de la Rédemption proprement dite, impliquant une véritable théologie de la croix dans le sens de *Col.* 2, 14-15, ne trouve pas sa place dans ces nombreuses pages. Ce qu'on en dit dans KD IV, 2 est absolument insuffisant et nous ne voyons pas comment, selon le schéma de l'ensemble, cette lacune puisse être comblée dans la KD V encore à paraître. Jusque maintenant nous avons en tout cas l'impression d'une « démythologisation » de la Croix dans l'œuvre de Barth. C'est là une des objections majeures que nous avons contre ce

système théologique, qui, à sa manière, cache aussi un aspect — et combien important ! — de l'histoire qui se passe entre Dieu et les hommes et qui constitue la Révélation *in Filio*. D. T. S.

Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag. Zurich, Zollikon, 1956 ; in-8, 963 p.

La théologie barthienne a provoqué dans les milieux protestants des réactions fort différentes, allant de l'enthousiasme passionné jusqu'à l'opposition âpre, entraînant, on le sait, de douloureuses séparations. Personne n'a pu demeurer passif vis-à-vis de son appel. Ce sont de toute évidence les admirateurs de K. Barth qui ont pris l'initiative de cette collection d'hommages, mais on a voulu exprimer par le titre qu'il s'agit pour eux d'une réponse, d'une réaction et non point d'un simple écho. Le son ne revient pas vide chez celui qui l'a proféré, mais rempli d'un sens nouveau et chargé de promesses. Les quatre-vingts articles sont divisés en quatre parties que voici : I *Epistolae* ; II *In opus ipsum* ; III *Opuscula varii argumenti* et IV *In vitam* et *actionem*. Nombre de théologiens, connus et moins connus, ont collaboré à ce recueil ; malheureusement nous ne pouvons pas nous étendre sur leurs contributions. Signalons en fonction du dialogue œcuménique les études sur le problème fondamental de l'*analogia entis* de G. Söhngen et de W. Kreck (p. 266 et p. 272). L'essai de H. Simon sur les questions de la théologie du droit mérite certainement l'attention des théologiens catholiques, ainsi que celui de O. Bleibtreu sur l'État (p. 346 et 336). M. Visser 't Hooft parle dans sa lettre des rapports solides mais discrets qu'entretiennent M. Barth et le Conseil œcuménique de Genève. La quatrième partie n'est pas très scientifique sans en être, pour autant, moins sympathique. Elle nous fait connaître l'homme Karl Barth, qui disparaît souvent derrière le savant. Nous tenons à mentionner l'heureuse initiative d'insérer un résumé du dernier sermon de feu M. Pierre Maury, mort en 1956 (p. 938). Une bibliographie complète de l'œuvre impressionnante du septuagénaire, comptant plus que quatre cents écrits de toutes sortes et compilée par Charlotte von Kirschbaum, clôt ce recueil si digne du grand théologien. D. P. B.

Dr. J. C. M. van der Putte, O. P. — De dogmatische Waarde van de theologische redeneering. Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1948 ; in-8, 292 p.

Cette dissertation fait comprendre que l'apologétique et la théologie fondamentale sont des matières de premier intérêt et que c'est en grande partie la forme des traités classiques qui a produit l'antipathie des étudiants en théologie et des théologiens vis-à-vis de ces questions. Le P. v. d. P. a repris un problème capital de la théologie fondamentale, à savoir celui de la conclusion théologique et sa valeur dogmatique. C'est une étude sérieuse et bien documentée, dans laquelle toutes les questions de la relation entre la foi et la théologie, du rôle de l'Église comme gardienne de la Révélation et de la nécessité de la théologie reviennent, mais posées d'une manière nuancée et intéressante. Par de nombreuses citations de Melchior Cano, Vasquez, Molina, Gardeil, etc., l'A. se place dans la

ligne de la pensée traditionnelle, sans être pour cela traditionaliste. La lecture de cet ouvrage ne manquera pas de renouveler l'intérêt pour ces questions importantes, qui sont d'une très grande actualité. D. P. B.

Rudolf Schnackenburg. — Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes. (Handbuch der Moraltheologie, 6). Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XII-284 p.

Dans le cadre d'un manuel de morale, un exposé complet et approfondi de la morale néo-testamentaire est incontestablement une nouveauté dont on ne soulignera pas assez l'importance. Confié à un exégète de métier tel que M. R. S., cette entreprise difficile inspirera confiance. Pour saisir les différents aspects du message éthique du Nouveau Testament, l'A. traite séparément de l'exigence morale de Jésus, de la doctrine de la communauté primitive et plus particulièrement de la morale paulinienne, johannique, de Jacques, de la première épître de Pierre et de l'épître aux Hébreux. Le message de Jésus est vu dans la perspective du Royaume de Dieu, lequel forme d'ailleurs le motif principal des exigences du Christ. Il fallut relever l'originalité de l'annonce de Jésus face à la Loi juive (sermon sur la Montagne) ; ce bien propre de Jésus se résume dans le commandement de la charité. La communauté primitive, par son expérience de l'Esprit et son attente de la Parousie, approfondira le grand commandement de la charité, et la prédication des apôtres apporte des motivations variées en faveur d'une même insistance sur le sérieux des exigences de l'engagement chrétien. L'enseignement théologique de la morale aspire vers un ressourcement ; puisse l'heureuse initiative du manuel de M. Reding, dont cette étude fait partie, ne pas rester isolée. D. N. E.

J. K. S. Reid. — The Biblical Doctrine of the Ministry. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers nº 4). Édimbourg, Oliver et Boyd, 1955 ; in-8, 48 p., 5/-

L'Apostolat n'est pas continué dans l'Épiscopat car le ministère essentiel est celui du Christ lui-même et de toute l'Église. Telle est la position de l'A. (presbytérien écossais) après — ou peut-être même avant — son enquête que voici sur le Ministère dans la Bible. Il tient en effet que le Nouveau Testament ne peut être éclairé par la tradition immédiatement postérieure, tout en reconnaissant que cette dernière donne aux textes un sens possible en soi. L'ambiguïté des affirmations néotestamentaires subsiste donc, incompatible avec une théorie rigide de la succession apostolique, mais de plus la canonisation du Nouveau Testament est là, qui rendrait impossible la succession apostolique (cfr O. Cullmann). L'A. passe une fois de plus en revue la nature de la charge des Douze, à la lumière des instructions adressées aux Apôtres, puis aborde le problème de l'Apostolat élargi et celui de l'origine de l'*oversight* exercé par les Apôtres en Samarie et par saint Paul à Corinthe (ici en un sens opposé à Ramsay). Nous voici donc dans l'idéologie des auteurs de l'*Historic Episcopate* (J. A. T. Robinson) et des *Evangelicals* (T. W. Manson). D. H. M.

Neville Clark. — An Approach to the Theology of the Sacraments. Londres, SCM Press, 1956 ; in-8, 96 p., 8/-

Le caractère principal de cette brève mais suggestive présentation d'une théologie (biblique) des sacrements (baptême et eucharistie) nous semble bien être l'équilibre. L'A., apparemment presbytérien, n'hésite pas à prendre — avec discernement — son bien chez des théologiens de toute tendance (de Leenhardt à Thornton). Il attribue aux sacrements un rôle de premier plan en les replaçant dans une perspective à la fois christologique, ecclésiologique et eschatologique. Tout en mettant l'événement du Calvaire dans un haut relief par rapport à ce qui précède dans l'économie de l'Évangile (allant même jusqu'à se refuser à assimiler la dernière Cène aux eucharisties qui suivront), l'A. souligne — pour le baptême encore plus fortement que O. Cullmann — l'événement particulier et l'efficacité propre des sacrements, mais il n'a garde pour autant de dissoudre la tension eschatologique. Bref un ouvrage stimulant qui pourra aider anglicans et presbytériens à trouver une certaine base commune dans la théologie des sacrements, en les rapprochant, sur bien des points, des positions traditionnelles.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — English Thought, 1860-1900. The Theological Aspect. Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 388 p., 28/-

L'on verra en comparant cet ouvrage avec celui dont nous avons parlé dans *Irénikon*, 1954, p. 343, que l'A. a étoffé son premier travail pour en faire enfin une continuation, moins imparfaite, de l'ouvrage classique de Storr. Les six *Burroughs Memorial Lectures* de 1950 sont donc ainsi devenues seize chapitres bien remplis. L'A. a incorporé pour une très grande part le texte des conférences en y apportant quelques modifications et y a ajouté une documentation assez étendue. On percevra ainsi plus en détail comment la théologie anglicane a poursuivi sa mission sous l'ère victorienne, comment en particulier elle a réagi, le plus souvent avec modération, aux grands ébranlements apportés à cette époque en tous les domaines : progrès des sciences naturelles, doctrine de l'évolution, développement de la critique biblique allemande, découvertes archéologiques, requêtes nouvelles en philosophie. Tel qu'il est, ce volume nous offre le meilleur panorama de l'histoire de la pensée chrétienne dans l'Église d'Angleterre à cette époque de transition dont l'importance est capitale. P. 267, note 4 : au lieu de 1900, lire 1919.

D. H. M.

A. Neher. — L'Essence du prophétisme. (Coll. « Épiméthée »). Paris, Presses universitaires de France, 1955 ; in-8, 360 p.

L'essence du prophétisme est à chercher dans la notion de « temps biblique », et de « temps vécu ». Pour l'Hébreu, de la création à l'avènement de Dieu, le temps du monde est déterminé par un commencement et une fin. Le prophète hébreu est intimement lié au temps biblique qu'il lui revient de prêcher et de vivre existentiellement. L'A. confronte temps

biblique et non biblique ; sans nier des points communs entre les prophétismes qui en dépendent, il n'en affirme pas moins très nettement le caractère propre — l'essence — du temps biblique et du prophétisme qui lui est particulier. L'ouvrage se recommande par son style clair et facile à lire et surtout par son profond esprit religieux. D. L. P.

H. Du Manoir, S. J. — Maria. Études sur la sainte Vierge, sous la direction d'Hubert Du Manoir, S. J., T. IV. Paris, Beauchesne, 1956; in-8, 1038 p.

Le IVe volume de ce grand recueil d'études mariologiques donne de nombreuses informations sur le culte marial dans les divers pays du monde. Il est introduit par une longue préface de S. Ém. le cardinal Celse Costantini, écrite sous l'angle particulier de ses préoccupations apostoliques et missionnaires. Les pays de l'Europe orientale sont ici bien représentés. On y trouve des contributions sur la Pologne, la Russie (l'article du regretté P. Philippe de Régis sur *La Sainte Vierge et l'Orient Chrétien* concerne surtout ce pays), la Roumanie, la Ruthénie Blanche, l'Ukraine, la Lithuanie, la Slovaquie, la Bohême et la Hongrie. Dans les articles sur les cinq premiers pays nommés, on trouvera de nombreux renseignements sur les icones mariales. Les articles sur la Lettonie et la Yougoslavie paraîtront dans le tome V, ce qui signifie que ce gros volume, de plus de 1.000 pages n'est pas encore le dernier de la série. D. T. S.

Patrologie. Bucarest. Édit. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, 1956 ; in-8, VII-323 p.
Istoria bisericească universală. Vol. I (1-1054). Ibid., 1956 ; V-398 p.

Ces deux livres portent chacun le sous-titre : « Manuel à l'usage des étudiants des Instituts théologiques. Imprimé avec l'approbation du St-Synode et avec la bénédiction de S. B. Justinien, patriarche de Roumanie ». Une note à la fin des deux manuels nous avertit que, pour des raisons pratiques, le texte original a été raccourci, on a supprimé les notes et on a renoncé à une grande partie de la bibliographie. Celle-ci, pour autant qu'elle a été conservée, s'arrête pratiquement au début de la dernière guerre. Un petit complément de bibliographie pour la Patrologie dû au P. I. Ramureanu se trouve dans *Biserica Ortodoxă Romînă* 75 (1957) 142-144. Ce manuel présente le cours donné par le professeur I. C. Coman de Bucarest, celui d'Histoire ecclésiastique est dû aux professeurs T. M. Popescu (Bucarest), T. Bodogaie (Sibiu) et G. Gh. Stănescu (Cluj). Le P. Coman s'est servi de ses prédécesseurs Bardenhewer, Cayré, Balanos, Mannucci-Casamassa et surtout d'Altaner. Notons que l'église du monastère de Studios à Istanbul n'est pas une mosquée, mais une ruine (*Istoria*, p. 392). D. I. D.

Andreas Ioannou Phytrakis. — *Λείψανα καὶ τάφοι Μαρτύρων κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας.* Athènes, chez l'A., 1955 ; in-8, 162 p.

Le prof. Ph. nous donne ici une belle étude sur les reliques et les tombeaux des martyrs dans l'Église primitive. Puisant aux sources ta nt atines

que grecques, il démontre l'extraordinaire vénération dans laquelle étaient tenus les martyrs « christophores » dès le début du christianisme. On voyait dans le martyre un charisme, on vénérait dans le corps, d'abord vivant, ensuite mort du martyrisé, une source de grâces divines. L'A. trace l'évolution de ces idées. D'abord greffées sur la notion commune à toute l'Antiquité de l'importance de la sépulture, elles se développent progressivement jusqu'à leur plein épanouissement dans le culte des martyrs au IVe siècle. Très justement l'A. rappelle que ce culte était aussi cher aux grands docteurs de l'Église qu'aux simples fidèles. Le lecteur ferme le livre pleinement convaincu du caractère authentiquement chrétien du culte des reliques. D. G. B.

Archdale A. King. — Liturgies of the Primatial Sees. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XIV-656 p., 70/-

Le gros livre de M. K. sur les rites des ordres religieux a été reçu partout avec la plus grande faveur et nous sommes certain que ce volume aura le même sort. Les rites présentés ici sont ceux des Églises de Lyon, Braga, Milan et Tolède. Il faut bien le dire : ces rites, quelque intéressants qu'ils soient, sont terriblement métissés et on lira avec tristesse les remarques faites par l'A. à propos de la célébration du rite mozarabe à Tolède. A l'occasion du congrès de musique sacrée à Paris en juillet 1957, une grand-messe mozarabe fut chantée et dirigée par les moines de Silos. De l'avis de tous ceux qui y purent assister, c'était une cérémonie d'une rare et impressionnante beauté. On relève avec satisfaction dans ces anciens rites (pour autant qu'ils soient encore anciens) de nombreux points de ressemblance avec les rites orientaux. Espérons qu'un jour les diacres milanais pourront s'habiller plus dignement qu'aujourd'hui avec ces affreuses dalmatiques et ces étoles encore plus disgracieuses. Le livre, pour tout son intérêt, n'est pas sans tares : nous relevons encore une fois les erreurs dans les textes latins et français : p. VII, lire : *grands* ; p. 6, lire probablement : *la perfectionna et la régularisa* ; p. 7, lire probablement : *summum coeli ;* p. 12, lire : *complurimis ;* p. 15, lire sans doute : *Illic cum,* etc. Quand saint Irénée fut-il déclaré docteur de l'Église (p. 3) ? D. G. B.

Liturghier. Bucarest, Éd. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, 1956 ; in-8, 464 p.

Les dernières éditions du *Liturghier* roumain orthodoxe datent de 1937 (assez novateur) et de 1950 (retour aux traditions antérieures ; cf. l'étude comparative du prof. Ene Braniște dans *Studii Teologice* 3 (1951), 563-580 et 7 (1955) 432 s.). La page finale de la nouvelle édition nous apprend que S. B. le patriarche Justinien et le professeur honoraire Petre Vintilescu ont pris soin de corriger et de compléter celle-ci en se basant sur les meilleurs *Litourgika* de l'Orthodoxie entière. Ainsi ils nous avertissent qu'ils ont corrigé les défauts des éditions précédentes, complété les indications des rubriques là partout où le silence des éditions antérieures donnait occasion à chaque célébrant de suivre ses propres idées ; on a également introduit de nombreuses améliorations dans le texte des prières tout en cherchant à conserver la compréhension claire et la beauté du parler roumain. Un

contrôle rapide nous a fait constater que l'on a tenu compte des remarques du prof. Branişte. D'autre part les rubriques sont devenues parfois assez longues. Il y aurait encore beaucoup de corrections à faire, p. ex. placer les prières (des prêtres) immédiatement avant leur ecphonèse respective, comme cela a été fait dans le *Hieratikon* de Rome, 1950.

D. I. D.

M. Wallenstein. — Some Unpublished Piyyuṭim from the Cairo Genizah, reconstructed, revocalized and translated with critical notes. Manchester, University Press, 1956 ; XIV-123 p., 14 facs., 21 /-

Outre le document le Damas, dont l'actualité s'est renouvelée grâce aux découvertes de la mer Morte, la Genizah du Caire offrait encore du matériel intéressant, qui n'a attiré l'attention que de quelques spécialistes. C'est le cas des *piyyuṭīm*, hymnographie liturgique juive, qui s'est formée dans l'empire byzantin entre le Ve et le XIIIe siècle. Dans le présent ouvrage l'A. publie des fragments hymnographiques accompagnant la lecture de la Torah du dimanche *wayyiggaš* (*Gen.* 44, 18-47, 27) et du dimanche suivant *wayeḥī* (*Gen.* 47, 28-50, 26) d'après un fragment de la bodléienne, ensuite un court fragment se référant à la lecture de *Ex.* 10, 1-13, 16 du British Museum. Cette édition est faite avec le plus grand soin. Après une introduction générale sur les genres littéraires de cette hymnographie, sont étudiées minutieusement la vocalisation (en partie palestinienne), la structure poétique propre. En plus du texte hébreu et de sa traduction, le fragment de la bodléienne est donné entièrement en fac-similé. Il ressort des acrostiches que leur compositeur est *Samuel Hašelīšī*, qui vécut à la fin du Xe et au début du XIe siècle. Enfin l'A. établit par la comparaison des particularités de langue et de style, que *Samuel Hašelīšī* est aussi l'auteur des *piyyuṭīm* publiés par Weiss (*Hazophe le-Ḥochmath Israel*, Budapest, 1929). Plusieurs index achèvent le volume. Le professeur P. Kahle soulignait en 1941, que si les fragments de la Genizah du Caire sont d'une valeur inégale, leur étude systématique amènerait cependant des conclusions importantes (*The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 19). C'est bien dans ce sens que l'A. a dirigé son travail.

D. A. T.

Jean Doresse. — Au pays de la Reine de Saba : l'Éthiopie antique et moderne. (Les Hauts Lieux de l'Histoire, 7). Paris, Guillot, 1956 ; in-4, 172 p., 140 ill., 7 cartes.

Pays aux confins de la légende et de l'histoire comme peu d'autres, l'Éthiopie attire historiens et curieux de tous les bords par son extrême originalité. Originalité de synthèse des influences sémitiques, égyptiennes et africaines, mais aussi créatrice. L'A. nous fait suivre pas à pas les épisodes de cette épopée selon l'objectif qu'il s'est posé : dégager la grandeur, le charme, le pittoresque. A l'érudition préalable, il a pu joindre la connaissance directe des lieux et les joies de découvertes personnelles, fruits de missions scientifiques. Ainsi dans chaque chapitre il est fait un judicieux départ entre les degrés de certitude que nous apportent la chronique et les monuments. Les centres successifs politiques, culturels et religieux défilent tour à tour, évoquant au mieux l'ambiance contemporaine à l'aide

des témoignages directs. Comme les autres volumes de cette collection, cet ouvrage se signale par l'abondance des illustrations et la perfection technique de l'édition. A côté de fac-similés pris aux manuscrits, l'A. communique son importante documentation photographique personnelle, de sites, de monuments, d'objets, d'icones, de types folkloriques et de cérémonies. Chaque illustration est accompagnée d'un commentaire détaillé qui en précise la portée. Après les cartes des premiers voyageurs européens, des cartes nouvelles, établies par l'A., font le point. Par son texte et sa présentation cet ouvrage s'adresse à tous, par sa valeur documentaire il ne déplaira pas aux spécialistes, par son enthousiasme il n'offensera pas les patriotes. D. M. F.

S. J. P. van Dijk et J. Hazelden Walker. — The Myth of the Aumbry. Notes on medieval reservation practice and eucharistic devotion with special reference to the findings of Dom Gregory Dix. Londres, Burns et Oates, 1957 ; in-8, 100 p., 10/6.

Le sous-titre dit la plupart de ce qu'on doit dire de ce livre. Ajoutons-y que le R. P. v. D., connaisseur exceptionnellement qualifié en matière de liturgie latine médiévale, présente sommairement une série de faits qui semblent devoir démolir les élucubrations séduisantes de dom Gregory Dix sur la réservation et la dévotion eucharistiques au moyen âge. Les AA. s'indignent de ce que la *Detection of Aumbries* (Armoire eucharistique) de Dix ait connu quatre éditions sans que quelqu'un ne s'émeuve ou ne se donne la peine de vérifier ses dires. Dans cette réplique incisive ils ont montré sommairement, mais magistralement, que Dix était plus brillant qu'exact. Ce petit volume n'a fait que gratter la surface. On espère qu'il se trouvera quelqu'un pour examiner la question à fond. Un point : la pl. 4 qui montre saint Étienne portant ce que les AA. appellent une tour eucharistique nous intéresse. La miniature est occidentale mais d'inspiration orientale. Or, aujourd'hui encore les diacres des grands monastères athonites portent des objets en forme d'église byzantine avec de nombreuses coupoles qu'ils tiennent à travers un châle de soie à la main gauche, exactement comme dans notre image et dans la représentation normale des diacres dans l'iconographie. Nous aimerions beaucoup savoir quel est cet objet, ce qu'il représente. Actuellement, cette « église » n'est pas portée à la liturgie eucharistique. D. G. B.

Michael A. Mathis. — Vigil Service for Septuagesima to Pentecost. Notre Dame, University Press, 1957 ; in-8, 191-448 + (53)-(133) p.

— **Vigil Service for the Sundays and Major Feasts after Pentecost.** Ibid., 336 + (66) p.

— **Commentary Supplement for Seventh to Twenty-fourth Sunday after Pentecost, 1957.** Ibid., 52 p.

— **Lauds and Vespers for the First Sunday of Advent.** Ibid, 16 p.

Irénikon a déjà publié une notice sur le premier volume de cette série (XXX (1957), p. 117). Les deux premiers cahiers que nous présentons aujourd'hui continuent et complètent la série pour l'année ecclésiastique tout entière. Les principes, l'exécution et la présentation sont les mêmes,

sauf que, à un moment donné, le commentaire a été relégué à un cahier spécial. Chaque vigile comporte trois nocturnes, composés chacun d'un psaume et de trois lectures (parfois assez longues) coupées de répons. Les lectures reprennent et complètent celles du bréviaire, les répons reproduisent les textes du bréviaire, tandis que les psaumes sont ceux du propre de la messe. Ce dernier principe a été appliqué avec une telle rigueur que nous trouvons parfois des nocturnes sans psaume. Nous croyons que c'est là une erreur : un nocturne doit comporter un psaume. Cet « office » peut être recommandé aux communautés qui n'ont pas l'office choral. La partie musicale appelle des réserves. Peut-on vraiment chanter des psaumes en anglais sur la mélodie de psalmodie grégorienne VIII G et tant d'autres ? D. G. B.

Martin Thornton. — Pastoral Theology : A Reorientation. Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, X-278 p., 25/-

Ce livre est tout à fait original ; il est du plus haut intérêt. L'A. cherche un plan, une forme, un dessin qui permettent d'organiser la vie chrétienne dans une paroisse pour la faire fructifier. Il les trouve dans une méditation sur l'idée du « Reste » dans Isaïe. Toute paroisse contient un petit groupe de fervents (les vrais Yahwistes), un cercle plus grand de pratiquants où la vie chrétienne n'est pas trop robuste, enfin une masse amorphe. Pour M. T. la seule manière d'agir ici est du centre vers la périphérie ; en d'autres termes, le curé doit s'occuper de très près de la formation ascétique (= la formation à la prière dans le triple cadre : office divin, eucharistie, prière privée) de son Reste, lui donnant la conscience de sa valeur vicaire de représentant de toute la population. Cela assuré, tout le reste : les œuvres, l'action du levain dans la pâte, s'ensuivra. Nous ne pouvons même pas suggérer toutes les bonnes choses dont ce livre est rempli. Chaque page fournit une phrase révélatrice. Peut-être faudrait-il faire quelques réserves de-ci de-là, mais quoi qu'il en soit, les leçons et les remarques précieuses abondent pour tous ceux qui doivent « diriger des âmes ». D. G. B.

Johannes Hofinger, S. J. — The Art of Teaching Christian Doctrine. The Good News and Its Proclamation. Notre Dame, University Press, 1957 ; in-8, X-278 p.

Dans le programme de l'école de Liturgie de l'université Notre-Dame, Ind., U. S. A., une place importante a été faite ces dernières années à la catéchèse chrétienne. Le R. P. H. publie ici un cours complet de formation catéchétique sous les rubriques suivantes : notre Tâche, la Structure de notre message, le Contexte essentiel de notre message, les Hérauts du Christ — leur personnalité et leur formation. Après avoir fait comprendre la dignité du rôle de catéchiste et souligné l'importance d'une bonne méthode, l'A. expose dans une troisième partie les plans d'un système complet de catéchisme pour jeunes enfants. Comme on pouvait s'y attendre, le livre propose une méthode kérygmatique et se réfère volontiers aux travaux du R. P. Jungmann en ce domaine. On relève avec sympathie l'insistance maintes fois répétée sur la Bible, la Liturgie et la littérature

patristique. L'A. recommande l'enseignement de la foi à travers la Bible et la Liturgie ; en parlant du rôle catéchétique du prêtre, il déplore que la prédication soit si peu nourrie de ces sources essentielles. Le livre est une contribution réelle à cette tâche gigantesque qu'affronte l'Église dans tous les pays. D. G. B.

Dr. J. F. Lescrauwaet, M. S. C. — De Liturgische Beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief. Bussum, Paul Brand, 1957 ; in-8, 257 p.

Cette étude historique est infiniment précieuse, tant par son sujet que par la façon dont le P. L. présente les choses. L'A. a su pénétrer jusqu'aux appartements les plus secrets de la mentalité cultuelle des calvinistes néerlandais, et de nombreux catholiques pénétreront, grâce à ses descriptions et analyses, avec plus de facilité dans ce domaine qui leur est si étranger. Le P. L. reste admirablement objectif, en sorte qu'on ne trouve nulle part de ces comparaisons superficielles et déplaisantes, qui ne contribuent jamais au caractère scientifique d'un ouvrage. Le premier chapitre décrit le culte protestant traditionnel en examinant le fidèle qui participe au culte, le type normal du culte, le culte de la Sainte Cène et l'aspect œcuménique, c'est-à-dire la place qu'occupe le culte protestant dans l'ensemble de la vie de tous les chrétiens. Ce chapitre se distingue par la finesse de l'observation psychologique et par la charité qu'y met l'A. Les six chapitres qui suivent contiennent l'histoire du renouveau liturgique proprement dit. Pour pouvoir expliquer la crise dont on se sentait menacé au début de ce siècle, l'A. commence par un aperçu des époques qui ont contribué à la déformation et à l'appauvrissement du culte, notamment celle qui suivit immédiatemet la Réforme même, et qui se résume en les prescriptions du Synode de Dordrecht, celle des puritains et des piétistes et pour finir celle des « opinions » *(richtingen)*. La liturgie étant le reflet de la doctrine de l'Église, on comprendra que l'individualisme, l'intérieurisme exagéré, etc., sont devenus les normes du culte avec les résultats néfastes qui ont fini par inquiéter les hommes d'Église. C'est alors que commence, à la fin du XIXe siècle, la période des essais (chap. III). On retrouve les noms familiers de Gerretsen, Creutzberg, etc. L'approfondissement théologique (chap. IV) ne tarde pas à s'imposer, et l'A. traite avec une grande lucidité de tous les mouvements, cercles d'études et tendances qu'on a connus en Hollande, en particulier entre 1930 et 1945. Un paragraphe spécial est consacré à l'aspect œcuménique, considéré sous l'angle des contacts interconfessionnels. Le chap. V décrit les controverses d'après-guerre, surtout menées par Noordmans (traditionaliste) et van der Leeuw (progressiste), tandis que le chap. VI conclut par une description de la situation actuelle, qui porte toutes les caractéristiques d'un compromis, sous la direction officielle du Synode général. Une dizaine de pages de conclusions, huit appendices et une bibliographie closent l'ouvrage. Une fois de plus apparaît clairement l'importance de la liturgie pour l'Union des Églises, parce qu'elle nous oblige à tourner les yeux vers la doctrine. Constatons aussi qu'on simplifie en accusant les liturgistes protestants de leurs tendances romanisantes, parce que très souvent — on l'a vu — les intérêts se dirigent vers l'Église anglicane. Cet ouvrage mérite d'être recom-

mandé à tous ceux qui sont en contact avec des protestants, pour pouvoir mieux comprendre et apprécier leur vie cultuelle. D. P. B.

Panagiotis I. Panagiotakos. — *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ. Τ. Δ', Τὸ Δίκαιον τῶν Μοναχῶν.* Athènes, Myrtidis, 1957 ; in-4, 768 p.

Quoique le IVe d'après le numéro d'ordre, ce tome est le premier à paraître. Il est remarquable. En le parcourant rapidement, voici certains points que nous avons notés, surtout dans la première partie doctrinale. L'A. entend maintenir sans compromission l'enseignement canonique le plus authentique. Voici quelques exemples : Un évêque ne doit pas se faire moine (p. 47-48), mais s'il embrasse l'état monastique, son action, bien qu'illicite, est valide, et du coup l'évêque devient inapte à accomplir tout acte non seulement épiscopal, mais même sacerdotal. L'habit (état) monastique est un (p. 89 suiv.) : Les *ρασοφόροι* sont des moines qui contractent les mêmes obligations *canoniques* que les mégaloschèmes (p. 96 suiv.). L'état monastique ne confère pas de caractère sacramentel comme le baptême, la confirmation, l'ordre, mais apparaît *de facto* exactement comme ces sacrements sous ce rapport. On connaît cette doctrine très ferme de l'A. Il l'expose ici longuement. Toute profession monastique accomplie ailleurs que dans le monastère de probation est nulle (p. 51). Cette règle est-elle de fait observée, et notamment dans le cas de ceux qu'on appelle parfois « archimandrites des villes » ? Lorsqu'il traite des vœux (p. 105 suiv.) l'A. donne la première place à celui de *stabilitas loci* qu'il appelle « la partie principale et intégrante dans la notion de moine ». Seul Dieu pourrait dispenser des vœux monastiques. On sait, en effet, que l'Orthodoxie est restée complètement étrangère au développement tardif qui s'est accompli en Occident en cette matière. Une disposition curieuse permet à l'un des époux d'embrasser la vie monastique même sans le consentement du conjoint. Ce dernier cependant peut intenter un procès en divorce même pendant le noviciat. De toute façon, si la profession monastique est émise, le mariage est dissout automatiquement et le conjoint est libre de se remarier (p. 58). Voici un point que nous n'avons pas bien saisi : sous certaines conditions un moine peut être expulsé de son monastère (comme dans la législation latine aussi — can. 646 suiv.), mais d'après le Dr. P. qui y insiste beaucoup (p. 115 suiv.), jamais il n'est autorisé à déposer l'habit monastique (le droit latin exige, dans ce cas, qu'il le fasse — can. 653, 668, etc.). D'autre part le droit grec ne connaîtrait pas de moine qui n'appartienne pas à un monastère, et il l'obligerait à retourner dans sa communauté. Or, dans notre hypothèse, l'expulsé en a été rayé du catalogue. Que peut faire ce malheureux ? Etre un scandale pour tous les chrétiens pendant toute sa vie ? Etre continuellement chassé d'un diocèse à l'autre ? (En effet, l'évêque qui ne le chasserait pas s'expose lui aussi à des sanctions). Peut-être n'avons-nous pas compris, mais telles sont nos apories devant cette législation. — C'est dans la jurisprudence développée au sujet du vœu de pauvreté, au sujet de la propriété et des héritages des moines que le lecteur occidental trouvera les différences les plus notables d'avec la doctrine canonique latine. Nous aurions voulu, pour notre part, voir traiter un peu en détail la situation actuelle de ces clercs non mariés, tous techni-

quement moines mais qui n'ont certes jamais eu la moindre intention de se lier par des vœux d'obéissance, de pauvreté et de stabilité. Quelle est au juste leur situation ? — La deuxième partie du livre traite de *l'Organisation de la vie monastique* (notion de « monastère », fondation, espèces, vie érémitique, l'administration des monastères, l'appareil judiciaire). La troisième enfin étudie dans l'histoire et dans le présent l'administration économique des monastères. En conclusion, nous avons ici un livre unique : 1° en raison de l'exposé de la matière. Le grec savant de l'A. pourra être facilement compris de tout lecteur occidental ; il n'y a que le Dr. P. pour posséder pareille maîtrise de la question ; 2° en raison de l'abondance des sources et de la Littérature mentionnée ; 3° parce que, de fait, aucun autre ouvrage n'a jamais embrassé ainsi toutes les incidences canoniques du monachisme. Nous remercions l'A. et nous espérons que les tt. I à III de son monumental ouvrage puissent paraître rapidement.

D. G. BAINBRIDGE.

The Oxford Dictionary of the Christian Church, Edited by F. L. CROSS. Londres, Oxford University Press, 1957 ; in-8, 1492 p., 70/-

Le Dr. F. L. Cross d'Oxford vient une fois de plus de contribuer sur le plan de la science à favoriser un rapprochement entre les chrétiens, en les aidant à se mieux connaître. Dans le meilleur esprit oxonien, il a assumé la charge de diriger et d'assurer la publication d'un dictionnaire embrassant les aspects principaux du christianisme. Cet *opus magnum* n'embrasse pas moins de 6000 articles d'étendue variée concernant l'exégèse, la patristique, la liturgie, les doctrines confessionnelles, la vie chrétienne, etc., et inclut un nombre impressionnant de notices biographiques où figurent de nombreux *scholars* souvent chrétiens accomplis. La plupart de ces articles sont suivis d'une bibliographie substantielle et même commode. — Le nombre des collaborateurs du dictionnaire approche de la centaine : ils n'ont pas signé mais les devinettes ne sont pas impossibles. L'« éditeur » revendique pour son entreprise l'objectivité dans la présentation des faits : il serait téméraire de la lui dénier. Il a cherché également à être pratique et utile au plus grand nombre. La nuance générale est assez conservatrice et assez anglo-catholique. L'usager catholique ne manquera pas d'être frappé de la part considérable accordée au catholicisme romain, comme également de la scupuleuse exactitude dans la présentation des faits et des doctrines sur ce sujet. D'une manière générale on peut dire que les articles bibliques et surtout dogmatiques et patristiques sont excellemment au point mais que, peut-être, certaines contributions sur la liturgie ou l'hagiographie eussent pu quelque peu gagner dans le texte sous le rapport de la précision ou de la critique. Pour les dates il arrive qu'il y ait divergence à propos des mêmes ouvrages dans les bibliographies et nous avons remarqué quelques menues bavures dans les textes en français. La possession de ce monument épargnera souvent bien des recherches et des faux pas. Sur le Continent on appréciera beaucoup, entre bien d'autres apports, une documentation abondante et de première valeur sur les hommes et les choses d'Angleterre dans le domaine religieux. Le sigle officiel de l'ouvrage est « O. D. C. C. ».

D. H. M.

La vocación misionera. Burgos, Instituto Español para Misiones extranjeras, 1957 ; in-4, XIII-539 p.

Ce copieux volume contient un ensemble de données sur la vocation missionnaire qui sont le fruit d'enquêtes et de discussions aux Semaines de missiologie espagnoles de 1955 et 1956 ; soit cent vingt-six enquêtes et deux mille cinq cents réponses ; ces réponses et propositions proviennent de tout un monde et du monde entier ; elles envisagent tous les aspects de la vocation missionnaire. Les éditeurs, en rappelant sur la couverture de ce volume la mémoire du R. P. José Zameza, S. J., grand missiologue qui participa activement aux Semaines de missiologie de 1947 à 1956, disent que dans ses écrits on aurait de quoi former une « École espagnole de missiologie » pour la distinguer de ce que l'on appelle l'École allemande, belge, française, etc. Nous signalons ceci aux missiologues ; ils découvriront peut-être dans ce volume cette distinction entre écoles de missiologie. D. Th. Bt.

Gabriel Le Bras. — Études de Sociologie religieuse. (Bibliothèque de Sociologie contemporaine). T. I : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises ; T. II : De la morphologie à la typologie. Paris, Presses universitaires de France, 1956 ; in-8, XX-820 p.

Ces Études reproduisent les articles du professeur Le Bras, déjà publiés dans diverses revues. A côté d'articles de programme et de méthode figurent pas mal de monographies et d'enquêtes. Le premier volume dresse — et s'efforce d'expliquer — la carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Signalons en passant la modération du jugement sur le jansénisme (p. 351), dont on reconnaît qu'il fut, en certains domaines, bienfaisant. L'influence néfaste de l'affadissement de la piété et de l'art religieux sur la baisse de la pratique masculine est relevée à bon escient (p. 369). La seconde partie des « Études » étend l'enquête sociologique des campagnes aux villes, de là à tout le catholicisme et même aux autres religions. Mais plus les recherches s'étendent, moins on peut conclure, et à l'échelon supérieur (sociologie des religions en général) il ne peut guère s'agir que de dresser un état de la question. Le programme établi est néanmoins enchanteur et l'autorité du prof. Le Bras nous fait espérer qu'il se réalisera un jour. — On admirera l'ampleur étonnante de l'information réunie dans cet ouvrage magistral, et on ne regrettera que l'absence de tables qui en eussent rendu la consultation plus aisée. D. L. P.

Marcel Reding. — Der politische Atheismus. Graz, Styria, 1957 ; in-8, 361 p.

Ce livre rencontrera probablement plus de sympathie que de véritables adhésions. Sa thèse fondamentale — l'athéisme du marxisme ne lui serait pas essentiel mais aurait seulement un caractère politique — semble trop manifestement basée sur une abstraction. Bon connaisseur de la pensée de Marx, l'A. montre comment Marx a tiré parti de la critique de la religion du XIXe siècle, lorsque aux yeux de beaucoup, la société chrétienne paraissait inféodée au capitalisme. Marx semble en plus avoir identifié la religion avec la philosophie idéaliste de Hegel. La religion ainsi comprise ne peut

qu'empêcher la masse de travailler à améliorer ses conditions de vie, et est donc à considérer comme foncièrement antisociale. La religion, ainsi que le droit et la morale, ne comptera plus que comme une simple superstructure idéologique de certaines conditions sociales et économiques particulières, appelée à changer et même à disparaître avec la transformation de la base matérielle. Le professeur Reding n'a nullement l'intention de faire croire que le mouvement athée contemporain, comme fait historique, pourrait être vaincu par des exposés et des discussions théoriques de ce genre, en montrant comment Marx s'est trompé sur la réalité de la religion. Il a simplement voulu montrer que le matérialisme de M. n'est pas essentiellement et inévitablement athée. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, nous semble-t-il, est que, de fait, la doctrine marxiste aurait pu être autre et moins unilatéralement négative du point de vue qui nous intéresse, si Marx avait pu connaître la religion, la vie chrétienne surtout, sous une lumière plus belle et plus vraie (supposé qu'il a été dans l'impossibilité de la connaître ainsi — Dieu seul peut en juger). Mais on ne pourra pas ne pas tenir compte qu'il a, *de facto*, développé sa doctrine en dehors de toute religion, c'est-à-dire en dehors de toute notion de transcendance. Et cela a produit un système tout simplement athée, où, comme tel, sans le renverser de fond en comble, la notion de Dieu ne se laisse plus introduire. Dans la presse et dans d'autres publications soviétiques récentes, on a souligné avec une nouvelle insistance que l'athéisme est un élément tout à fait essentiel à la doctrine marxiste et on n'a pas de difficulté à appuyer cette assertion par des textes. On met en garde — et non sans ironie — le public contre ceux qui, par des tentatives de rapprochement, ébranlent la base sur laquelle repose nécessairement l'édifice communiste. Or, un des premiers visés — il est expressément nommé — est le professeur Marcel Reding lui-même (cfr *Chronique* 1957, p. 72). Cette inquiétude est intéressante et l'A. peut s'en féliciter. A d'autres « marxistes » son livre aura cette autre utilité de faire saisir le phénomène indépendant du fait religieux, du sacré. Mais, pour le grand nombre, sa thèse sur le marxisme proprement dit nous paraît constituer un piège, une équivoque. La chose est trop importante pour ne pas être signalée.

D. T. S.

Auguste Lemaitre. — Foi et Vérité, dogmatique protestante. Genève, Labor et Fides, 1954 ; in-8, 540 p.

Ce livre témoigne à chaque page que le libéralisme protestant n'est pas mort, mais il est consolant d'apprendre que l'A. n'a voulu présenter que ses opinions personnelles. Il soutient (p. 460) que toute définition dogmatique est essentiellement individuelle et que personne ne peut être obligé de l'accepter. L'introduction révèle d'emblée la position d'indépendance du professeur genevois vis-à-vis des Réformateurs. Il avoue qu'il les admire mais qu'il se sent pris d'étonnement quand il voit leur timidité. En d'autres termes : Calvin et Luther n'ont pas été assez radicaux et ils n'ont pas osé rompre définitivement avec la tradition. Mais l'A. trouve pour ce défaut une compensation psychologique chez les Réformateurs (p. 61). Les sept parties dont l'ouvrage est composé sont en effet imprégnées d'un esprit de rupture avec tout ce qui est traditionnel. Voici les titres de ces parties :

I. La Doctrine de Dieu ; II. L'Action de Dieu dans la Nature ; III. L'Action de Dieu dans l'homme ; IV. Jésus-Christ ; V. Le Salut et la Vie chrétienne ; VI. La Doctrine de l'Église ; VII. L'Espérance chrétienne. L'A. se déclare un défenseur de la théologie de l'expérience, dont on connaît les faiblesses. La doctrine de la sainte Trinité par exemple porte indéniablement les traces de cette façon de penser. M. L. n'a que cinq pages sur 540 à remplir quand il traite de ce mystère central de la foi chrétienne et en effet, que peut-on en dire quand il ne s'agit que d'un héritage gnostique (p. 335) et d'une doctrine qui ne correspond à aucune expérience spécifique (p. 337) ? L'A. ne donne pas au dogme la place qui lui convient, parce qu'il considère le consensus dogmatique que cherchent à réaliser les œcuménistes, comme une chimère et une chose inutile (p. 461). On trouve de belles pages dans ce livre, les fruits d'une foi vivante et personnelle. Mais une question s'impose : une dogmatique n'a-t-elle vraiment pas plus à dire sur les vérités dont cette foi découle et dont elle vit ? D. P. B.

Béla Menczer. — Catholic Political Thought : 1789-1848. Londres, Burns et Oates, 1952 ; in-8, VIII-205 p., 18 /-

L'A. veut mettre entre les mains des lecteurs d'Angleterre des textes d'auteurs du continent qui montrent qu'il y a eu une école catholique de pensée politique. Ce sont des textes choisis — précédés d'une notice biographique et accompagnés de notes — des auteurs suivants : J. de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Balzac, Fr. von Schlegel, Metternich, Donoso Cortès, Balmès et Louis Veuillot. Nombre de ces textes, lus aujourd'hui, sont comme prophétiques et définissent, souvent mieux qu'on ne l'a fait depuis, ces entités et ces réalités pour lesquelles on se bat maintenant : Démocratie, Liberté, etc. Les lecteurs d'expression française y trouveront un excellent « condensé » qu'introduisent des pages d'histoire de la doctrine politique couvrant vingt siècles. D. Th. Bt.

I. J. Kratschkowski. — Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung, übersetzt und bearbeitet von Otto Mehlitz. Leipzig, Harrassowitz, 1957 ; in-8, VIII-303 p.

J. Fück. — Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig, Harrassowitz, 1955 ; in-8, VIII-335 p.

L'ouvrage de I. J. Kratschkowski (décédé en 1951) publié déjà en russe en 1950 a inauguré un nouveau genre, l'histoire des études arabes. L'A. commence par décrire les débuts des connaissances arabes en Russie au XIIe siècle. Ce chapitre n'est pas très fourni. Jusqu'au XVIIe siècle la Russie ne s'est pas créé une science arabistique propre : le premier élan devait venir de Pierre le Grand. C'est cependant au XIXe siècle que cette science va s'installer et s'organiser solidement dans l'école de St-Pétersbourg *(sic !)*. K. nous en fait l'histoire détaillée. La période soviétique elle aussi est racontée longuement, et quelquefois d'une façon un peu personnelle se rapprochant du genre des mémoires. On y voit l'effort de l'A. pour conserver à l'arabistique russe son caractère de science au sens classique du mot. Le professeur Smirnov cependant, peu d'années après, a repris le même thème en partant d'une conception marxiste de la science.

Dans l'étude de J. F. au contraire, c'est la partie ancienne, allant de Pierre le Vénérable (1093-1157) à Sylvestre de Sacy, qui est la plus développée et la mieux soignée. Elle n'est en fait que la reproduction d'une étude déjà publiée en 1944 (*R. Hartmann et H. Scheel, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*), mais elle a l'avantage de couvrir les études arabes dans l'Europe entière, de montrer leurs progrès en rapport avec les relations entre l'Europe et l'Islam, d'être si soigneusement faite, qu'elle restera sans doute pendant longtemps comme un manuel classique en la matière. Dès lors on se réjouit de la voir reparaître doublée de l'histoire de cette science jusqu'en 1914. Outre les données historiques l'ouvrage se présente comme une introduction agréable aux étudiants qui s'orientent vers les études arabes et montre d'une façon vivante où en sont ces études. D. A. T.

Frederick Bodmer. — Die Sprachen der Welt. Geschichte, Grammatik, Wortschatz in vergleichender Darstellung. Cologne-Berlin, Liepenheuer et Witsch, 1955 ; in-12, 754 p.

Cet ouvrage est une traduction de l'anglais et provient, semble-t-il, de ce groupe de linguistes anglais dont plusieurs livres ont été recensés ici même. Tous se caractérisent par une connaissance encyclopédique d'un nombre impressionnant de langues et c'est cette connaissance que l'A. voudrait communiquer au non-initié (dans le présent ouvrage la préoccupation « démocratique » est très à l'avant-plan). Plus immédiatement ce livre-ci veut encourager tout le monde à apprendre des langues et s'efforce de lui faciliter la tâche en montrant clairement les parentés linguistiques. Malgré le titre il ne s'occupe que des deux groupes germanique et roman, tous les autres étant relégués dans le chapitre : *Maladies du langage*. L'A. esquisse d'abord l'histoire de l'évolution des langues, fait ensuite le tour de l'héritage européen, expose le problème d'une langue mondiale et termine par un musée linguistique *(sic)* de pas moins de 191 pages où s'alignent inexorablement sur cinq colonnes des listes de mots qui suffiraient à décourager les plus ardents avant même de commencer. Les erreurs sont sans doute bien rares, mais il y en a, p. ex., à la p. 71 comme exemple de l'emploi en néerlandais de voyelles doubles pour signaler la longueur, on trouve *lopen*. Les néerlandisants goûteront tout le sel de cette délicieuse inconséquence qu'il faudrait trop de place pour expliquer aux autres. On s'étonne de lire (p. 102) que « la porte de cette vieille maison-là » se dit en latin *porta illae* (sic) *domus veteris*. Les slavisants seront tout aussi étonnés d'apprendre (p. 428) qu'il existe en russe une paire de verbes *djelat-djelivat* et que « comparées aux irrégularités (lesquelles ?) de l'adjectif russe, celles de l'adjectif latin sont comme inexistantes ». D. G. B.

HISTOIRE

Michel Join-Lambert. — Jérusalem israélite, chrétienne, musulmane. (Coll. « Les Hauts Lieux de l'Histoire », 8). Paris, Guillot, 1957 ; in-4, 175 p., 149 photographies, 10 plans et 1 carte.

Ce magnifique volume présente une collection extrêmement intéressante

de documents photographiques de très grand intérêt et parfaitement reproduits. Ces images sont pour les yeux un plaisir sans cesse renouvelé. Sites et monuments peuvent être ainsi contemplés en détail et sous leurs aspects les plus séduisants et aussi les plus vrais. Ces vues commentent toute une histoire de cette Ville Sainte qui est comme au cœur des trois grandes religions monothéistes de l'Univers. Ce texte est généralement basé sur les données les plus certaines des sciences archéologiques et historiques les plus récentes. Exprimons toutefois un regret : la Jérusalem chrétienne est partagée entre tous les rites chrétiens, or, à la lecture de ces pages, on ne peut se faire aucune idée des nombreux problèmes que pose chaque jour cette cohabitation qui ne fut pas toujours pacifique. On pourrait en retirer l'impression que la forme latine du christianisme est la seule qui compte et lui attribuer tous les vestiges chrétiens anciens. Il faudrait pourtant que les catholiques aient assez de largeur de vue pour admettre qu'ils ne sont pas les premiers ni les seuls possesseurs des sanctuaires que vénèrent tous les chrétiens. C'est à peine s'il est question des Orthodoxes et des autres chrétiens séparés qui y sont tout aussi attachés. C'est en effet à Jérusalem que se pose le plus tragiquement à la conscience chrétienne le douloureux problème de la déchirure de la chrétienté, et il eût été bon de le signaler. H. E. M.

Ioannes de Torquemada, O. P. — Oratio Synodalis de Primatu. (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B, Vol. IV, fasc. II). Edidit Emmanuel Candal, S. I. Rome, Institut Pontifical Oriental, 1954 ; in-4, LXXXIII-114 p.

Andreas de Santacroce. — Acta Latina Concilii Florentini. Même coll. vol. VI. Edidit Georgius Hofmann, S. I. Ibid. 1955 ; LIII-288 p.

Le *Discours synodal* déjà plusieurs fois édité valut à son auteur le titre de « Défenseur de la foi » au concile de Florence et la dignité cardinalice. Il fut dirigé principalement contre le décret du concile de Constance — répété ensuite à Bâle — sur la suprématie du concile. Le Maître du Sacré Palais le tint sur ordre d'Eugène IV. Ce fut comme le couronnement de ses efforts précédents dans la défense de la primauté papale. C'est le cardinal Cesarini encore conciliariste qui prend le rôle d'*arguens*. L'éditeur avait déjà publié l'*Apparatus* de Torquemada dans la même collection (cfr *Irén.* 23 (1950) 120 s.).

La première partie des *Actes latins* de Santacroce fut publiée par U. Mannucci dans *Bessarione* 30 (1914), la deuxième et la troisième partie par Giustiniani en 1638. Le titre n'est pas de l'A., mais de l'éditeur et correspond bien au contenu et à l'intention de l'auteur. Celui-ci a corrigé lui-même le ms. Vatic. lat. 4119 qui a servi de base à l'édition présente. Fidèles à leur méthode, les éditeurs exposent chacun dans une longue introduction ce qu'il y a à dire des manuscrits, de la disposition de l'œuvre publiée, ce qu'elle apporte à l'histoire du concile de Florence ou à l'histoire doctrinale. Toutes les citations ont été repérées ou vérifiées. Des *Indices* complets — ceux du Vol. VI sont dus au R. P. Gill — closent l'édition. Le vol. VI fut aussi le dernier publié du vivant du vénéré P. Hofmann, la cheville ouvrière de toute la collection. D. I. D.

E. Préclin et E. Jarry. — Les Luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, t. XIX). Paris, Bloud et Gay, 1955-1956 ; 2 vol. in-8, 848 p.

Lorsque M. Préclin mourait il y a trois ans, il était à la fin de sa carrière. Son œuvre, dont la plus grande partie a été reprise dans ces deux volumes, n'avait été achevée par lui qu'à grand-peine, et il fallut à celui qui dut apposer son nom à côté du sien une patience énorme pour redonner à l'ensemble de sa rédaction une présentation recevable. M. Jarry y a-t-il réussi, et sa patience ne s'est-elle pas trouvée quelque fois à bout ? Nous n'oserions pas le nier. — Les recensions de ces deux volumes ne sont pas toutes élogieuses, et plusieurs en sont à regretter que cette partie de l'*Histoire de l'Église,* qui va du traité de Westphalie à la Révolution française, n'ait pas été traitée avec plus de maîtrise et de soin. — Les AA. ont cru commode d'ouvrir leur étude par une sorte de *Liber Pontificalis* de 50 pages allant d'Innocent X jusqu'à Pie VII exclusivement. C'est mieux qu'une simple nomenclature des papes à la fin du volume, mais n'est-ce pas un peu fausser les perspectives et laisser croire au lecteur que toute l'histoire va dépendre de la personne des papes ? Ceci n'est qu'un détail. Ces volumes contiennent les chapitres concernant diverses périodes mouvementées, dont on ressent encore les effets aujourd'hui quelquefois et qu'il n'est pas toujours facile de traiter : Gallicanisme, Jansénisme, suppression de la Compagnie de Jésus, Mouvement missionnaire, siècle de l'incrédulité, etc. L'abondance de la littérature rendait les ensembles difficiles à établir. Il n'en reste pas moins que l'on trouvera ici les renseignements les plus utiles sur toute cette période de l'histoire. La fameuse question des rites chinois nous a paru être traitée ici pour la première fois dans tout son ensemble. — Les volumes précédents de Fliche et Martin avaient déjà encouru des critiques. Celui de M. Aubert sur Pie IX et le t. XV, « L'Église et la Renaissance » de MM. Aubenas et Ricard avait donné pleine satisfaction, et nous souhaitons que ceux à paraître bientôt reprennent cette tradition de bonne tenue digne de louange.

D. O. R.

P. Johannes Chrysostomus. — Die « Pomorskie Otvety » als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts. Rome, Institut Oriental, 1957 ; in-8, XVIII-212 p.

D. J. Chr. nous donne ici une très intéressante étude sur un document capital du mouvement vieux-croyant sans-prêtre. Ces vieux-croyants avaient constitué au début du XVIIIe s. un centre important de vie religieuse et de ralliement. C'était un couvent situé sur la rivière Vyg tout au Nord du pays. Andrej Denisov (prince Myšeckij), supérieur de la communauté, est généralement tenu pour l'auteur de ces *Réponses de la Province maritime.* L'historien des rites orthodoxes y trouvera maints détails précieux sur les anciens usages, et l'étudiant de l'Orthodoxie moderne ne peut à aucun prix oublier la force extraordinaire de ce courant d'archaïsme qui de temps en temps déborde et crée des schismes à côté de l'Orthodoxie officielle. De tels mouvements existent de nos jours en Roumanie, en Grèce, en Amérique. Et même les idées qui s'expriment dans

Pravoslavnaja Rusj n'y ont-elles pas, au fond, leur origine ? Chaque quinzaine on ferme cette publication avec le soupçon que ses rédacteurs doutent très fort qu'il existe encore une véritable Orthodoxie ailleurs que dans leur juridiction, ce qui est bien une note caractéristique des vieux-croyants, note que l'A. de notre livre a bien mise en évidence. Le livre n'est pas sans reproche : il est négligemment rédigé, contient un nombre invraisemblable de fautes d'impression, ne suit pas ses propres règles pour la transcription des mots russes et slavons, manque d'ordre dans ses citations. P. 169, l'exemple tiré de l'anaphore de saint Basile ne prouve rien, car l'incise « preloživ Duchom Tvoim Svjatym » ne devrait pas y figurer. C'est une importation inintelligente de l'anaphore de saint Jean Chrysostome. En dehors de la Russie tout le monde le sait, et d'ailleurs il n'y a pas moyen d'attacher grammaticalement cette incise au texte de saint Basile. Le livre est intéressant et utile mais pas très bien fait. D. G. B.

Joachim Tetzner. — H. W. Ludolf und Russland. (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Instit. f. Slawistik, 6). Berlin, Akademie-Verlag, 1955 ; in-8, 152 p., DM 10.

L'A. nous donne la biographie de ce savant et idéologue de l'Unité, et nous décrit ses travaux à Erfurt, à Londres, à Paris et enfin à Moscou où il arrive en 1693. Il nous donne aussi maint détail intéressant sur les rencontres de L. avec Leibniz, son entrevue avec le patriarche Adrien de Russie et l'archimandrite Chrysanthe, neveu du patriarche de Jérusalem. Ludolf s'était beaucoup intéressé aux Églises de Roumanie, d'Arménie et de Géorgie et avait fait un voyage au Caucase. Ses essais de rapprochement avec l'Église orientale échouèrent, en partie grâce à l'intransigeance du patriarche Dosithée. L'A. nous donne également quelques détails sur la grammaire russe de Ludolf qui était, sous certains rapports, meilleure que celle de Smotrickij et peut être comparée à celle de Lomonosov. Elle fut publiée en 1696 à Oxford. Le livre de M. Tetzner est une contribution utile pour l'étude des relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. P. K.

The Fasti of the United Free Church of Scotland, 1900-1929. Edited by John A. LAMB. Édimbourg, Oliver et Boyd, 1956 ; in-4, 640 p., £ 4/4/-

Ce volume donne une notice biographique pour tous les ministres ordonnés (et certains missionnaires ordonnés) appartenant à la *United Free Church of Scotland* — une fraction dissidente du presbytérianisme écossais — de 1900 à 1929. Les ministres sont groupés chronologiquement dans la communauté qu'ils ont desservie et les communautés (qui bénéficient aussi d'une brève notice) sont distribuées selon l'ordre alphabétique dans le cadre de leur *presbytery*. En fin de volume figure la liste des *moderators*, *clerks* et secrétaires de l'Assemblée Générale, puis le personnel des collèges théologiques, enfin les aumôniers militaires. Un index des communautés et des ministres termine le tout. Nous faisons des vœux pour l'exactitude des renseignements donnés dans cette monumentale publication.
D. H. M.

Anna Maria Crinò. — Il Popish Plot nelle relazioni inedite dei Residenti granducali alla Corte di Londra (1678-1681). Fonti della storia d'Inghilterra nell'Archivio di Stato di Firenze. (Coll. « Temi e Testi », 3). Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1954 ; in-8, 304 p.

Le *Popish Plot* est cette affaire mystérieuse et en majeure partie fabriquée de toutes pièces, avec laquelle sont liés les noms de l'odieux informateur Titus Oates et Ashley Cooper. Ce complot domine la scène politique d'Angleterre vers la fin du règne de Charles II. Son but est l'élimination de l'élément catholique dans la vie de la nation et surtout l'exclusion du duc d'York, catholique, du droit de succession au trône après le roi son frère. L'A. nous donne une description de cette affaire telle qu'elle apparaissait à deux agents successifs du grand-duc de Toscane à Londres. Les dépêches de ces représentants sont connues depuis longtemps, mais elles n'ont jamais été ni employées par les historiens de l'époque ni publiées. Ce volume semble être le premier à en fournir une étude. Livre curieux, il n'est pas divisé en chapitres ; il contient bien une Table analytique mais où ne figure pas une seule référence paginale, en sorte qu'il est impossible de rien trouver. Cette disposition bizarre est, craignons-nous, fatale au succès du livre ; personne ne pourra le consulter si ce n'est à l'aide de la très sommaire Table des noms propres. Signalons une liste précieuse de livres, brochures et pamphlets en anglais édités pendant la période et déposés dans l'Archive d'État à Florence. D. G. B.

J. C. Dickinson. — The Shrine of Our Lady of Walsingham. Cambridge, University Press, 1956 ; in-12, XIII-149 p., 9 pl., 18 sh.

Le pèlerinage de Walsingham attire les anglicans comme les catholiques. L'A. fait d'abord l'histoire de ce pèlerinage, des origines jusqu'à nos jours ; ensuite, il examine, en archéologue consciencieux, les ruines du Prieuré et les documents et objets, pour essayer de restaurer une image de Walsingham dans sa plus belle époque. On sait que les catholiques ont, à deux kilomètres du sanctuaire anglican, une chapelle de la même époque, la *Slipper Chapel* (voir appendix IV). Formons le vœu que « the Holy Land of Walsingham » soit une source de grâces pour l'Église en Angleterre.

D. Th. Bt

C. R. Cheney. — From Becket to Langton. English Church Government 1170-1213. Manchester, University Press, 1956 ; in-8, X-212 p.

L'archevêque Langton monta sur le siège de Cantorbéry en 1213 ; il suivit les traces de saint Thomas dans sa résistance aux prétentions royales ; comme son prédécesseur il vécut six ans en exil. Aussi, nombre d'historiens se sont demandé ce qui s'est passé dans la période intermédiaire, qui puisse expliquer cette similitude de situations. Ordinairement, ces historiens n'ont considéré que l'aspect politique de la question ; M. Cheney analyse le côté ecclésiastique. Placé devant un choix — entre l'obéissance au Pape ou au Roi — le clergé anglais, au XIIe siècle, a été tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. L'A. explique cette attitude entre autres par la naissance, à cette époque, et l'accroissement du nationalisme

dans tous les pays, alors que la Curie romaine devenait de plus en plus italienne. Pour comprendre l'histoire de l'Église d'Angleterre au XVIe siècle, il est nécessaire de remonter fort haut. M. Cheney apporte ici une contribution de valeur à l'étude d'un grand problème : les relations de l'Église et de l'État. D. Th. Bt.

John A. Hardon, S. J. — The Protestant Churches of America. Westminster (Maryland), Newman Press, 1956 ; in-8, XXIII-365 p.

Cet ouvrage est une sorte de manuel ou de registre, dans lequel l'A. a réuni une abondante documentation sur les diverses confessions protestantes d'Amérique. Comme on estime à 220 le nombre de confessions et dénominations protestantes que comptent les seuls États-Unis, l'A., après avoir analysé les dénominations majeures dans la première partie, groupe, selon leurs tendances, la plupart des autres. Il les étudie à divers points de vue : histoire, doctrine et rituel, gouvernement et organisation. Pour chaque confession ou groupe de confessions, des statistiques sont données en fin de chapitre, et d'importantes bibliographies permettent une étude plus approfondie. Les protestants d'Amérique déplorent cet émiettement ; des efforts sont faits pour des regroupements et qui produisent un résultat ; ainsi des quatre-vingt-cinq sectes luthériennes on est arrivé à former dix-neuf groupes ; on escompte que le mouvement œcuménique amènera un rapprochement. D. Th. Bt.

Kenneth Mackenzie. — Truth, Unity and Concord. Londres, S.P.C.K., 1948 ; in-8, VIII-94 p.

En 1938, en vue de la Conférence de Lambeth, les travaux préparatoires avaient été publiés sous le titre : *Union of Christendom.* Il a semblé utile de publier, après guerre, alors que les situations avaient changé, quelques travaux destinés à replacer le problème sous une nouvelle lumière. Les quatre contributions que l'évêque K. Mackenzie a groupées ici représentent bien l'état d'esprit des hommes d'Église en Angleterre, parfois avec une sincérité étonnante. Elles jettent une lumière très dure sur l'état religieux de l'Angleterre ; elles manifestent plutôt qu'autre chose le désir de réunion entre chrétiens réformés de l'Empire britannique. Les auteurs considèrent comme suffisante l'existence des Églises locales ou nationales et laissent ouverte la discussion autour de l'unique Église visible. D. Th. Bt.

Greek Orthodox Year Book 1957. New-York, Greek Archdiocese of N. et S. Am., 1957 ; in-12, 332 p.

Outre l'état de la hiérarchie orthodoxe et des œuvres de l'éparchie d'Amérique, qui informe sur la vitalité de l'Église, l'édition 1957 contient différents chapitres utiles aux fidèles. Des conseils généraux de vie morale et d'observances où les incidences modernes sont franchement abordées, en particulier les questions matrimoniales. En matière liturgique, on lit une explication de la semaine sainte, les prières usuelles du matin et du soir,

la partie audible de la Liturgie, et en entier les épîtres et évangiles pour tous les dimanches de l'année en tenant compte des occurrences. La plupart de ces sections sont publiées parallèlement en anglais et en grec. On trouve aussi quelques notices historiques sur les communautés, et les œuvres d'Amérique, une brève chronologie de l'histoire de l'Église orthodoxe et celle des patriarches de Constantinople, dont l'extrême simplification et le manque de terminologie réduit un peu la portée. D. M. F.

Jean Décarreaux. — Une République de Moines. (Bibliothèque « Ecclesia », 22). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 156 p.

Œuvre de vulgarisation sur le Mont Athos, avec de bonnes photos. L'A. a visité lui-même la fameuse presqu'île et a essayé de se mettre au courant. Il en parle avec bienveillance, sympathie même, mais ne peut s'empêcher quand même d'ironiser parfois sur les caloyers et de souligner les petits côtés. Souvent les occidentaux, même sérieux et bien intentionnés, prennent comme norme en visitant l'Athos les habitudes occidentales, et oublient qu'ils entrent dans un autre monde, qui a ses coutumes séculaires lui-aussi. De plus, ils connaissent souvent trop peu l'Orient chrétien et n'ont qu'une idée imparfaite de la vie monastique, ce qui occasionne alors des jugements faux ou incomplets et incompétents. — L'A., qui est un homme instruit, sérieux, bienveillant, n'échappe pas toujours à ces inconvénients. A part cela, son livre est une vulgarisation, qui a de bonnes qualités et qu'on peut recommander, malgré certaines lacunes.

D. A. v. R.

Sir Arnold Lunn. — Enigma. A Study of Moral Re-Armament. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 210 p., 16/-

L'A. de cette étude est bien connu pour son travail comme publiciste en faveur de l'Église catholique. Sir Arnold connaît Caux, il connaît les leaders du R. M., il voit leurs limitations, mais il voit aussi les faits. Il est particulièrement préoccupé par le problème de l'attitude que pourrait prendre l'Église catholique vis-à-vis de ce mouvement. Il mobilise toutes ses forces de persuasion pour empêcher que l'Église ne porte une condamnation massive contre un groupe où il découvre lui-même beaucoup de bien. Il nous dit et nous répète tout ce que le R. M. a fait pour bon nombre de catholiques, sans cependant fermer les yeux à certains inconvénients mineurs. Il fait grand cas de divers témoignages de prêtres, tous favorables au R. M. et dont quelques-uns sont reproduits en un français (?) qui constitue une honte pour l'édition anglaise en général et la maison Longmans en particulier. Le livre est touffu et pas très profond. Il nous semble que malgré tout, le Saint-Office a fini par décourager toute participation catholique au R. M.

D. G. B.

Temporary Diocesan Statutes of the Byzantine Rite Apostolic Exarchy of Philadelphia, Pa., U.S.A. Translated from the Ukrainian. Vol. I. Philadelphie, Bishop's Chancery Office, 1955 ; in-8, 136 p.

Ce livre est un recueil des recommandations, décrets, instructions, etc., envoyés par l'évêché des Ukrainiens catholiques aux prêtres de l'exarchat. Il est intéressant à plusieurs égards. On y trouve un réel souci de maintenir « la pureté du rite » et on relève avec satisfaction une préoccupation pastorale très poussée et très éclairée. Sur le plan idéologique, cependant, cette publication soulève des problèmes : l'esprit qui inspire ces décisions est celui des écoles canoniques de Rome, le motif qui pousse à maintenir le rite, c'est l'obéissance au Saint-Siège, un retour à une meilleure tradition est ordonné parce que Rome le commande et non pas parce que le cérémonial reçu était une caricature du rite byzantin authentique. En un mot, malgré toutes leurs qualités excellentes, ces *Statuta* ne font que confirmer ce qu'on constate en regardant les photographies dans le *Directory* ou en visitant les églises de l'exarchat : toute l'inspiration *vivante* de cette Église unie est tirée non pas de la tradition orientale dont elle devrait être un témoin authentique, mais bel et bien de la tradition occidentale et latine. Cependant les Souverains Pontifes disent que l'Église n'est pas, en son essence, latine. Qu'en penser ? Pourquoi ce désaccord entre la théorie et la réalité ? D. G. B.

Leonard W. Cowie. — Henry Newman, an American in London, 1708-43. (Church Historical Society). Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, X-274 p., 30/-

Le héros de cette biographie était originaire du Massachusetts. Il fit de bonnes études à Harvard et s'engagea ensuite dans le commerce, d'abord en Espagne, plus tard à Terre-Neuve. Finalement il arriva en Angleterre et en 1708 fut nommé secrétaire de la S. P. C. K. fondée en 1699. Il resta à son poste jusqu'à sa mort en 1743. C'est un de ces laïcs consciencieux, effacés, tenaces, compétents, dévoués, pieux, hommes d'affaires, qui ont depuis longtemps été une des forces de l'Église d'Angleterre. Nous en avons parlé ici même d'un autre qui a vécu cent ans plus tard (*Irén.*, XXVIII (1955), p. 481). H. N. a pratiquement fait la S. P. C. K. des débuts. Notons que c'était un protestant convaincu, détestant et craignant l'Église de Rome dans toutes ses manifestations. Néanmoins il a fait beaucoup de bien dans son pays et a poussé aux missions étrangères. Ce n'était pas un High Churchman et il n'avait que peu de conscience confessionnelle. L'A. nous a donné un beau portrait de chrétien. D. G. B.

Arnold Toynbee. — An Historian's Approach to Religion. Based on Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in the years 1952 and 1953. Londres, O. U. P., 1956 ; in-8, X-316 p., 21/-

Serait-ce indiscret de notre part de signaler que sur la couverture de ce livre les grands caractères sont réservés au nom de l'A. et non pas au titre de l'ouvrage ? C'est donc l'A. qu'on vend, non pas le sujet traité. Mais n'empêche que la marchandise en vaut le prix. — M. T. examine le phénomène de la religion dans la vie de l'homme. L'homme, toute vie organisée en somme, ne se maintient que grâce à son égoïsme, mais ce dernier connaît des degrés et des modes. Il se projette comme un « nosisme »

sur une communauté restreinte. Les communautés locales entrent en conflit et ne se sauvent de la destruction imminente que par un regroupement en empire œcuménique. Les rapports de ce processus avec la religion, les substitutions de dieux qui s'opèrent aux différents stades, sont dégagés avec beaucoup de finesse. L'historien qu'est M. T. reconnaît l'existence, la vérité de la Réalité Absolue dont les « conseils et les vérités » — cette Lumière permanente à travers l'histoire humaine — sont à distinguer des « usages et des propositions » contingents. On ne voit pas qu'il ait une notion — en tout cas pas la foi — chrétienne d'une Révélation. Nous ne pouvons, malheureusement, donner ici une analyse exhaustive de ce livre, mais après tant d'autres recenseurs mieux qualifiés que nous, nous le recommandons, malgré ses lacunes théologiques évidentes mais précisément à cause de son analyse historique, à l'étude de tous ceux qui, à quelque échelon que ce soit, doivent s'occuper de la religion « institutionalisée ». Le dernier chapitre serait pour ceux-ci, ainsi que pour les théologiens, un stimulant à repenser bien des problèmes concrets et théoriques.

D. G. B.

Hermann Kees. — Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches ; mit 7 Abbildungen. Zweite, neubearbeitete Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 375 p., 55 DM.

Il y a plus de trente années paraissait la première édition de cet ouvrage sur les croyances mortuaires et les représentations de l'au-delà chez les anciens Égyptiens. Il est devenu depuis avec les autres ouvrages de M. H. K. l'un des classiques de la religion égyptienne. Épuisé depuis longtemps il méritait une nouvelle édition mise à jour. C'est celle-ci que nous offre M. H. K. Œuvre de spécialiste, elle s'intéresse toutefois beaucoup moins aux diverses formes du culte des morts, aux rituels funèbres ou à l'évolution du tombeau égyptien, qu'aux présupposés spirituels et religieux qui les supportent. C'est ce qui en fait un instrument de première valeur pour l'histoire des religions.

D. E. L.

Francisco Cantera Burgos. — Sinagogas españolas. Madrid, Instituto « Arias Montano », 1955 ; in-8, IX-375 p., 60 ill.

L'A. est particulièrement compétent ès matières juives en Espagne. La synagogue de Cordoue « une des plus historiques et des plus attrayantes synagogues du monde entier » méritait une étude fouillée ; l'A., cependant, n'abandonne pas son dessein général d'étudier ces monuments du point de vue épigraphique et dans les documents écrits. Il est vrai que l'on peut connaître les synagogues espagnoles autrement ; la bibliographie de ce sujet nous est donnée au début et à travers l'ouvrage. Le chapitre second est consacré aux synagogues de Tolède et, en particulier, à deux d'entre elles. Enfin, le reste du volume contient des études plus ou moins détaillées de cent seize synagogues. C'est l'épigraphie et les documents concernant ces monuments — soit qu'ils existent encore, soit qu'ils aient disparu — que l'A. nous présente. Cet ouvrage est destiné à offrir à l'historien des documents ; ce n'était pas l'intention de l'A. de faire l'histoire des syna-

gogues en Espagne. Cependant l'on peut déjà pénétrer profondément dans cette question, qui nous offre d'autre part toute une documentation sur la tolérance et le climat dans lequel vécut la diaspora en Espagne et où se forma la scolastique juive. D. Th. Bt.

Paul Goubert, S. J. — Byzance avant l'Islam, t. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien ; I. Byzance et les Francs. Paris, Picard, 1956 ; in-8, 224 p., 16 pl. h.-t.

Irénikon a fait en son temps (1952, p. 322) l'éloge du premier volume du travail préparé pour combler la lacune du demi-siècle d'histoire qui sépare Justinien d'Héraclius. On a pu suivre par le menu l'œuvre de redressement opéré au centre de cette période par l'empereur Maurice en face des envahisseurs traditionnels de l'empire d'Orient. Les trois sections du t. II étaieront la thèse annoncée, selon laquelle cet empereur prolonge vraiment la politique de Justinien tendant à restaurer l'Empire romain tout entier. Ici est analysée l'action diplomatique byzantine avec la Gaule partagée par les mérovingiens, avec l'objectif immédiat de libérer en commun l'Italie des Lombards. La tentative d'unification du royaume de Clotaire par son bâtard Gondovald accueilli à Byzance — et soutenue par celle-ci, — concrétise au mieux cet effort de restauration de l'autorité centrale et de la pacification religieuse dans l'empire. Le récit, souvent dramatique, des intrigues politiques et des péripéties de la lutte, occupe près de la moitié du volume. La nouveauté relative de l'information contenue dans le recueil des « Lettres austrasiennes » a nécessité de nombreux chapitres d'analyse. Cette documentation précieuse permet de préciser l'objet et l'itinéraire de plusieurs ambassades, et surtout la mentalité et les préoccupations politiques de cette époque. Au cours de ce volume, comme en ses autres études, on peut observer la rigueur de méthode de l'A. et sa probité scientifique. Quatre cartes localisent les centres nerveux de cette histoire et les nombreuses illustrations font désirer plus vivement les futurs chapitres culturels. Bibliographie irréprochable. D. M. F.

Römisches Weltreich und Christentum. (« Historia Mundi, » 4). Berne, Francke, 1956 ; in-8, 611 p., 1 tabl. synopt.

Frühes Mittelalter. (Même coll., 5). Ibid., 528 p., 1 tabl. synopt.

Le t. IV de cette grande histoire en 10 vol., est plus schématique, mais beaucoup plus coordonné que le précédent (cfr *Irén.*, 1956, p. 475). Toute l'histoire romaine jusqu'à Auguste ne remplit que 38 pages ce qui est nettement insuffisant. L'histoire de l'Église par Ethelbert Stauffer (Erlangen) est objective et très sérieuse. L'art romain est exposé en 15 pages et l'État social et économique de Rome en 100 pages ce qui est disproportionné. Byzance n'a droit qu'à 30 pages. L'article d'Ostrogorsky sur l'État et la société byzantine d'autre part, est excellent. Le t. V ressemble plus au IIIe et à ceux qui le précèdent par son absence de coordination. On ne sait pourquoi l'éditeur y a mis un grand chapitre sur les Turcs et les Mongols qui n'apparaissent pas à cette époque (500-900) mais beaucoup plus tard. 58 pages sont consacrés à l'Islam et 75 aux Turcs ce qui est plutôt disproportionné. L'article de G. Wernadsky sur les Slaves

est intéressant et substantiel. Malgré sa forme disparate ce t. V pris dans ses diverses parties, est néanmoins très sérieux et donne l'essentiel de la science moderne. P. K.

Edward Vose Gulick. — Europe's Classical Balance of Power. New-York, Cornell University Press, 1955 ; in-8, XVI-335 p., 5 dl 50.

L'A. pose deux questions qu'il essaie de résoudre dans son livre : Ce que doit être une balance des pouvoirs et comment elle fut appliquée au Congrès de Vienne. Il énumère les côtés positifs et négatifs du congrès de 1814-1816 et essaie de dégager une théorie de l'équilibre des pouvoirs. La partie théorique, ou plutôt philosophique, est intéressante, mais trop abstraite. On se demande si vraiment l'exemple que nous donne l'A. de son application est toujours valable. L'Europe de 1816 et celle de 1957 n'ont rien de commun et les meilleures théories ne peuvent s'appliquer à deux situations presque opposées. P. K.

Europa : Erbe und Aufgabe. Internationaler Gelehrtenkongress Mainz 1955. Herausgeg. und eingeleitet v. M. Göhring. (Veröffentlichungen d. Instit. f. europ. Geschichte Mainz). Wiesbaden, Steiner, 1956 ; in-8, XXIV-340 p.

L'Institut d'Histoire européenne publie sous ce titre une série d'études sur l'Unité européenne — résultats du congrès « Unité ». Les divers chapitres concernent le rôle de la chrétienté, les sciences occidentales, la technique comme force de l'Europe contemporaine, le droit européen, la question de l'individualité et du collectivisme, de l'éducation, des rapports avec l'Amérique. Les rapports sont intéressants et reflètent bien l'état actuel des recherches pour retrouver l'unité d'une culture européenne qui présenterait une base solide pour l'Occident menacé. P. K.

Martin Hürlimann. — Asia. Londres, Thames et Hudson, 1957 ; in-4, 51 p. (texte et notes), 289 photos, 4 pl. coul.

C'est un magnifique album sur l'Asie que nous présente Martin Hürlimann. Dans une brève introduction — elle ne compte que douze pages — l'A. donne un aperçu général, tour à tour géographique, historique, démographique, artistique, religieux. Des notes, à la fin de l'album, expliquent chacune des 289 photos. Et c'est un enchantement, un étonnement admiratif qui nous accompagne tout au long de ce voyage qui part de Konya, en Turquie, pour parcourir chacun des 25 ou 26 pays qui composent l'Asie. L'A. a fait un choix dans ses photos, afin de donner surtout un aperçu culturel de l'Asie. Ceux qui n'ont jamais mis les pieds en Asie verront : la nature, tour à tour délicate et jolie ou terrible et fantastique ; comment l'art s'insère parfaitement dans le décor ; comment peuvent vivre les populations en tel accroissement ; surtout, verront-ils que l'idée religieuse est présente partout, ouvertement. Cette dernière constatation soulèvera bien des problèmes, qui engageront le lecteur dans l'étude plus approfondie de l'Asie. Cet album aura été l'introduction, l'invitation au voyage. Et qui a eu le privilège de visiter les pays d'Asie — « après vingt

ans de séjour, nous disait quelqu'un là-bas, je n'en sais encore rien » — conservera cette collection de photos dans sa bibliothèque : il y reviendra souvent. D. Th. Bt.

Ludwig Budde. — Die Entstehung des antiken Repräsentationsbildes. Berlin, de Gruyter, 1957 ; in-8, 26 p., 66 photos, DM 12.

Dans ses œuvres d'art, l'antiquité a représenté d'abord des faits historiques, des scènes de l'histoire. Les personnages n'y figuraient qu'en fonction de cette représentation, donc en profil. On sait que plus tard, c'est-à-dire à partir du IVe siècle, les personnages furent aussi représentés en tant que tels, sans rapport aucun avec un fait historique. Beaucoup d'études ont été publiées sur le passage d'une phase à l'autre ; citons surtout celles de Gerhart Rodenwaldt. M. B. a voulu combler une lacune en examinant les fresques et reliefs romains des IIe et IIIe siècles. Les recherches permettent de croire que la transition se place à l'époque de Septime-Sévère. Pour soutenir sa thèse, l'A. s'appuie sur les reliefs de l'*Arcus Argentariorum* au Forum Boarium, qui en effet représentent pour la première fois la famille impériale pour ainsi dire sans contexte historique. C'est alors qu'entre dans l'art la frontalité hiératique *(hieratische Frontalität)*. Soixante-six reproductions très éclairantes complètent la documentation de cette petite étude d'un détail négligé jusqu'à présent. D. P. B.

Dmitrij Tschižewskij. — Paradies und Hölle. Russische Buchmalerei. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-8, 40 p., 45 pl.

L'A. se propose de traiter dans ce petit livre des miniatures russes du XVIIIe s., celles-ci étant en général très peu connues. Les planches sont empruntées au fond des livres slaves, très riche, de l'Institut pour la slavistique de l'Université d'Heidelberg. Pendant très longtemps l'art de la miniature et du livre écrit, s'est maintenu en Russie, et ceci en raison de l'introduction, relativement tardive, de l'imprimerie en Grande Russie (Moscou, après 1650). On n'imprimait du reste généralement que les livres officiels, liturgiques et autres. Mais ce qui a surtout favorisé la continuation et même le développement de l'art et la miniature dans l'Église russe du XVIIe s. fut le schisme des Vieux-Croyants. Ceux-ci, ne pouvant faire appel aux imprimeries reconnues pour la multiplication de leurs livres liturgiques, apologétiques ou simplement d'édification, étaient contraints de les transcrire. Outre les livres d'offices, se développa ainsi toute une littérature du genre apocalyptique et eschatologique, conformément à l'idée que se formaient les Vieux-Croyants de l'État russe, comme le règne de l'Antéchrist et de Satan. L'A. nous trace un aperçu historique excellent de l'évolution de la miniature russe, pour s'attarder enfin à un manuscrit du XVIIIe s., contenant, outre l'œuvre de Palladios sur les tourments de l'enfer, d'autres récits à thème eschatologique, empruntés aux différents recueils des Pères monastiques. Ce travail, bien illustré, a le mérite de nous découvrir, et d'une manière agréable, un aspect plutôt mal connu — surtout en Occident — de la vie religieuse du peuple russe.

D. J.-B. v. d. H.

Geoffrey Webb. — Architecture in Britain : The Middle Ages. Londres, Penguin, 1956 ; in-4, XXI-224 p., 91 dessins et 192 p. ill.

En un volume l'A. retrace l'histoire de l'architecture en Grande-Bretagne, du VIIe siècle jusqu'au XVIe siècle : c'est couvrir une grande étendue en peu de place, si l'on peut parler ainsi. Il s'efforce de distinguer, en chacun des divers styles qui marquent les périodes, ce qui est importé et ce qui est autochtone ; de tels caractères propres apparaissent très tôt ; ils iront en s'accentuant ; de sorte que l'on doit reconnaître à l'architecture religieuse anglaise des mérites particuliers qui ont une valeur artistique en tous points comparable aux plus belles réalisations du continent. On devra remarquer surtout l'apport monastique, qui influença jusqu'à la construction des cathédrales. Plus tard, le développement des Ordres mendiants et prêcheurs, comme les fondations de messes et les gildes amenèrent des modifications dans les édifices religieux. Sur toutes ces questions, sur les constructions civiles aussi, l'A. donne des aperçus très détaillés ; même le nombre des exemples — qui témoigne de l'énorme activité des XIIe-XVIe siècles — ne permet pas toujours de se faire une idée claire de la marche générale. Cet ouvrage restera comme un manuel auquel on devra se référer. L'éditeur maintient la qualité de présentation d'une collection déjà riche. D. Th. Bt.

RELATIONS

Clarence Prouty Shedd and other Contributors. — History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations. Londres, S.P.C.K., 1955 ; in-8, 746 p., 27/-

Pour le centenaire de l'Alliance universelle des UCJG (YMCA), son Comité mondial en a publié une histoire monumentale qui a été écrite en majeure partie par le professeur Shedd de Yale à l'aide d'une documentation de première main et exhaustive. Elle comporte trois parties : Les années de formation 1844-1878 ; L'élargissement de l'horizon *(expanding vision)*, 1878-1913 ; Dans la tourmente, 1913-1954. On y saisit sur le vif, de conférence en conférence, le déploiement du caractère propre de cette association : elle se veut chrétienne, internationale, de plus en plus interconfessionnelle, elle demande à ses membres d'être des membres loyaux de leurs Églises respectives mais ne veut s'inféoder à aucune ni les supplanter, enfin elle fut et reste essentiellement laïque ; son but est de réunir des jeunes gens entièrement dévoués à Jésus-Christ et animés du désir ardent de le faire connaître autour d'eux. L'épilogue fait ressortir dans cette histoire trois espèces de facteurs : les extérieurs (évolution des conditions sociales) ; les intérieurs plus importants (les grandes personnalités chrétiennes de l'Association et la conduite du Saint-Esprit). A cause de son caractère interconfessionnel et missionnaire, l'Association a joué et joue un rôle œcuménique éminent et peut même être dite la première organisation œcuménique sans compter la *Evangelical Alliance* fondée (elle) en 1846. Son rôle de pionnier œcuménique s'est exercé à partir de 1913 dans le domaine du christianisme social mais surtout par son expansion dans les pays orthodoxes (avec P. B. Anderson pour *pionnier*) et catho-

liques où elle a rencontré des réactions de la part des hiérarchies respectives (par exemple la hantise habituelle des orthodoxes d'être victimes du prosélytisme) ; de très instructifs détails sont donnés dans le chapitre 17 : *That they all may be one* (SIR FRANK WILLIS). Mais le rôle œcuménique le plus remarquable, peut-être, de l'Alliance est d'avoir donné au Mouvement œcuménique de grands chefs : parmi les morts, Mott, Söderblom, Brent, Azariah ; parmi les vivants, W. A. Visser 't Hooft, J. Oldham. L'épilogue énumère plusieurs questions concernant l'avenir de l'Association ; retenons-en les dernières : Les UCJG peuvent-elles rester fidèles à l'Église sans pour autant être entravées par la structure organisée de celle-ci ? Le Saint-Esprit pourra-t-il librement agir à travers la structure accrue des comités que l'Alliance a créée ? (p. 722). Au point de vue œcuménique elle continuera son rôle de pionnier dans le domaine du laïcat et des relations interconfessionnelles, dépassant les cadres actuels d'autres organisations œcuméniques, du Conseil œcuménique des Églises, p. ex. Le volume s'achève par trois appendices et un excellent Index. Si sa lecture engendre des fois la monotonie, il n'en reste pas moins un instrument de travail précieux et indispensable à toute bibliothèque œcuménique. D. C. LIALINE.

Wolfgang Schweitzer. — Schrift und Dogma in der Oekumene. Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, 320 p., DM 28.

L'A., pasteur luthérien, a été pendant plusieurs années attaché à la section des études du Conseil œcuménique, à l'époque précisément où, après l'assemblée d'Amsterdam, on y discuta beaucoup de la valeur du message biblique pour le monde contemporain. Devenu depuis professeur de théologie systématique à l'Université de Heidelberg, il a réuni dans ce volume ses réflexions et travaux d'alors sous une forme plus développée, afin de les présenter sous sa responsabilité personnelle en 1951 comme *Habilitationsschrift*. Le sous-titre résume bien les deux premières parties du livre où sont exposées, avec un souci d'objectivité, différentes manières exégétiques (SCHMAUS pour les catholiques, BULGAKOV pour les orthodoxes, QUICK pour les anglicans, BERKHOF et PIEPER pour les réformés, FOSDICK pour les libéraux de la vieille école) ensuite la pensée exégétique de DODD, NIEBUHR, BARTH, AULÉN et NYGREN, BRUNNER. La troisième partie essaie une solution personnelle du problème que l'A. avoue être proprement protestant (p. 33) : il la trouve dans une exégèse *heilsgeschichtlich-eschatologisch* qui seule peut servir à une dogmatique capable de toucher l'homme contemporain et de le faire se décider pour ou contre le Christ ; elle semble au Dr. S. aussi en consonance avec la position luthérienne, p. ex. avec la justification forensique (p. 307). Autrement dit, elle est probablement le type luthérien dont l'examen avait manqué dans la première partie. Le volume se termine par une longue bibliographie où l'encyclique *Divino afflante Spiritu* est marquée d'un astérisque désignant les écrits importants. Sa Préface exprime le souhait de contribuer à l'entente entre chrétiens séparés ; partageons-le, tout en nous demandant si le livre sera intelligible à un lecteur non protestant. On peut se demander aussi s'il pourra intéresser les exégètes de profession. D. C. L.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :

F. Toussaint, vic. gen.

Namurci, 15 dec. 1957.

Cum permissu superiorum.